

رفعه
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
نفذته
كتاب "في الشعر الجاهلي"

تأليف

السيد محمد الخضر حسنين

أحد علماء الأزهر ، وجامع الزيتونة ، وأستاذ آداب
اللغة العربية بالمدرسة السلطانية في دمشق سابقاً

المكتبة الأزهرية للتراث

(طبع بمحمد محمد السبكي)

٩ - باب المنزل - خلف جامع القاهرة الشريف بالقاهرة

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس رأي

حاضرة صاحب الفضيلة مفتي الديار المصرية في هذا الكتاب

اطلع على هذا الكتاب « تقص كتاب في الشعر الجاهلي » حضرة صاحب
الفضيلة العلامة التحزير، والقذوة الشهير، مولانا الأستاذ الحق الشيخ عبد الرحمن
قراءة مفتي الديار المصرية فتفضل قلبه البليغ - أيده الله - بكتابة ما يأتي :

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم على سيدنا محمد رسول الرحمة ،
وناشروا الحكمة وقائد الخلق الى الحق ، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم
الله على الهداية بقوله الثالث الى يوم الدين ، فلا يضرهم من ضل ماداموا
من أهل العزم والبصيرة واليقين

ولم يدان الباطل ما برح يحارب الحقيقة الاسلامية بسبوفه المقولة
وشبهاته الضئيلة ، ثم يرجع خائباً بغير جدوى . وقد عاد اليوم الى جولة
يدفعه اليها نفر من المتأثرين بكتب الداعين الى معاداة دين سيد المرسلين ،
سقطوا على ما فيها من تضليل فالتقطوا منه مارك لهم ، وظلوا يعرضونه
على أنظار قرائنا ولسماع الخلاب من أبنائنا ، زاعمين انه بضاعة جديدة
هي نرات قرائهم ونتائج أفكارهم ، وماولين بذلك تقويض بناء قامت
فضائله الشامخة على أساس متين من الحقائق الراسخة . فاستاء من عملهم

هذا أهل العلم الصحيح والادب الصريح . ومن هذه الكتب رسالة عنوانها
(في الشعر الجاهلي) عرف صاحبها بالتعصب لكل مافيه كيد للاسلام وخط
من جلالة وقضائل عظيماته وآله . وقد احتوت هذه الرسالة على نزاعهم
وأباطيل يقيمها كلها وصف واحد هو الاستغفاف بالخفايا والتعصب
لعميقة خاصة افتن مؤلف الرسالة بها . فابترى له حضرة العالم
الحق والفتامة المدقق (السيد محمد الغضنر حسين التونسي من علماء الجامع
الازهر بمصر وجامع الزيتونة بتونس) غلغل هذه الرسالة تحليلا علميا ثوبيا ،
رد فيه ما انتحل به الى أهله ، وعاد به الى أصله ، ودحض الأباطيل بالأدلة
الواضحة ، ونبه إلى مغاير الكتاب المردود عليه ، ودل على المرامي التي
يرمي إليها ، وأبان عن مواطن ضعفه ومكامن سخفه . ولعمري إنه قد
خدم بهذا العمل الجليل العلم المتين والأدب الرفيع خدمة تحوّل بها
شر الكتاب المردود عليه الى خير . جزاه الله عن الدين والبلد والحق
أفضل ما يجزي به عباده الصالحين المخلصين . وآخر دعوانا أن الحمد لله
رب العالمين



عبد الرحمن النعبري
أسكنه الله الفردوس
تمهيد

نهضت الامم الشرقية فيما سالف نهضة اجتماعية ابتدأت بطلوع
كوكب الاسلام ، واستوتقت حين سارت هدايته سيرها الخيث
وفتحت عيون هذه الامم في طريقة الحياة المثلى .
سادت هذه النهضة وكان لها الأثر الأعلى في الأفكار والهمم
والآداب ، ومن فروعها نهضة أدبية لوية جمعت تأخذ مظاهرها العلمية
لمبد بني أمية ، واستوتت على سابقها في أيام بني العباس
أمسك يدك كتب التاريخ والادب ملتصا الحقيقة بذكاء ووزون
وقلب سليم ، فلا أحسبك تصدر عنها الا بنفس مطمئنة لاجلال أولئك
الذين درسوا أدب اللغة وخاضوا في فنونه فامتعوا البحث ، وكانوا
القدوة الحسنة في حسن التصرف وحكمة البيان

تمتع الشرق بنهضته الاجتماعية والادبية حقاً ، ثم وقف التعليم عند
غاية وأخذ شأناً غير الشأن الذي تسمو به المدارك وتنبو به نتائج العقول ،
فاذا غفوة تدب الى جفون هذه الامم ولم تكذب تنقيتها منها الا وريد
أجنبية قبض على زمامها

هيب بعض أولى الحسكة منا يتلبون وجوههم في العال التي مست

(د)

اسم الشرق فعددت بهم سنين عددا، وبثوا أعلامهم من مرآدها نصف
هذه الليل وتذخر الناس مونة اليأس والجبن والجلول، وتلقى عليهم
دروساً في أسباب الحياة ووسائل الخلاص

التفت الشرق الى ما كان في يده من حكمة، وإلى ما شاد من مجد،
والى من شيب من مبهده من أعظم الرجال. أخذ ينظر الى ماضيه فميز أباؤه
بين ماهو تراث آبائهم وبين ما يقتبسونه من الغرب، وليشعروا بما كان
لهم من مجد شامخ فتأخذهم العزة الى أن يضموا الى التالذ طريفاً،
وليذكروا أنهم ذرية أولئك السراة فلا يرضوا أن يكونوا المستبدين

عبداً

أنشأ أولو الاحلام الراجعة من الزعماء والكتاب يأخذون بهما
ينظرون من جديد صالح ولا ينكثون ايديهم من قديم نافع، فاستطاعوا
بهذه الحكمة والروية ان يسلكوا قلوب الامة في وحدة، ويخطوا
بها الى حياة العلم والحرية والاستقلال

نظر الى هذه النهضة الزاكية من لا يرغبون في تقدم هذه الامم
الى خلاصها ولو خطوة، وعرفوا أن بأيدي هذه الامم كتابا فيه نظم
اجتماعية وآيات تأخذ في شرط ايمانهم به ألا ياتينوا السلطة شائها ان
توسهم على غير اصوله، فما كان من هؤلاء القوم الذين يستحلون
إرهاق الامم إلا ان يبتنوا الوسيلة الى فتنة القلوب وصرفها عن احترام
ذلك الكتاب، والثانية تقويض بناء هذه الوحدة السائرة بنا الى حياة
سامية وعز لا يلبى

(ذ)

فست طائفة عن أدب الاسلام، وأرهفت أعلامها لتعمل على هذه
الخطئة المخالفة، غير مبالية بسخط الامة ولا منجرجة مما ينطق به التاريخ
من وضع يدها في يد خفية لاشان لها الا تصب المكاييد لامة كان
لها العزم النافذ والكلمة العليا

تلوح هذه الطائفة باسم حرية الفكر وهي لا تقصد الا هذا الفن
الذي أكرت عليه صاحبها ومساءها وهو النيل من هداية الاسلام والنض
من رجال جاهدوا في سبيله بحجة وعزم واقدام. ويكفي شاهدا على
رياء هؤلاء الرهط انهم يقيمون مآثم يندبون فيها حرية الفكر، ثم
ينصرفون ويقولون فيما يكتبون: للحكومة ان ترهق الشعب وترغمه
على ما تراه أمراً لا نقا. ولو سبق ذلك الى أن مؤلف كتاب في الشعر
الجاهلي هو عندهم الناظرة وسهمهم الذي يرمون به في مقاتل لمتهم
الثقافة، لطليت بينك وبين هذا الثفن اذ ليس لي على هذه الطنون
الثقافة من سبيل

فالقلم الذي يناقش كتاب «في الشعر الجاهلي» اما يظلم موثقاً فينظ
طائفة اخفقت بهذا الكتاب وحسبه الطعنة القاضية على الاسلام
وفضل العرب «ورد الله الذين كفروا فيظلمهم لم ينالوا خيرا»

محمد الحضر حسين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين * اللهم صل على محمد وعلى آل محمد ، كما صليت على
إبراهيم وعلى آل إبراهيم . إنك حميد مجيد

هذا طرز من نقد كتاب « في الشعر الجاهلي » طريف ، سيألفه الناس لهذا
العهد ، وسيألفه أبناء الاجيال القابلة من بعد ، وأكاد أئن بأن الدكتور طه حسين
سيلفاه ساخطاً عليه ، وبأن فريقاً من أشباعه سيوزون عنه ازوراراً ، وليكني
على الرغم من سخط ذلك وازورار هؤلاء ، أريد أن اذيع هذا النقد ، فريضة
الحقيقة خير من رضا الناكب عنها ، وإقبال مريدها أجل من إقبال المظاهر عليها
وقم تحت نظري هذا الكتاب ، وكنت على خبرة من حلق مؤلفه في فن
التهكم ولو بالقر إذا انتسق ، والتشكيك ولو في مطلع الشمس الضاربة باشعتها في
كل واد ، فأخذت أقرؤه بنظر يزيح القشر عن لبابه ، ونفذ من صريح اللفظ
الى لحن خطابه ، وما تنفضت يدي من مطالعة فصوله ، حتى رأيتها شديدة الحاجة
الى قلمي بنيه على علائها ، ويرد قل بضاعة على مستحقها . وما هو إلا أن نديت
القلم لتقضاء هذا المأرب ويسداد هذا العوز فلم يتعاص علي

الكتاب الاول

رفيع
عبد الرحمن السجيري
أسكنه الله الفردوس
١
تمهيد

قال المؤلف في ص ١ « هذا نحو من البحث عن تاريخ الشعر العربي جديده لم يألفه الناس عندنا من قبل ، وأكاد أئني بأن فريقانهم سيقونه ساططين عليه ، وبأن فريقا آخر سيزورون عنه ازوراراً . ولكني على سخط أولئك وازورار هؤلاء أريد أن اذيع هذا البحث ، أو عبارة أصح أريد أن أقيده قد أذعته قبل اليوم حين تحدثت به الى طلابي في الجامعة ، وليس سرأما تحدثت به الى أكثر من مائتين »

جدة النحو من البحث لا تسكني لاعلاء شأن التأليف ، وإحرازه في نفوس القراء . موقع القبول ، وانما يرجح وزن الكتاب بمقدار ما يتحمل فيه من حكمة النظر وصدق التقديمات ووضوح النتيجة . ولو نعت المؤلف هذا البحث بكونه نافعاً أو صائباً قلنا : تحيله نافعاً أو صائباً . فجرى في نفعه على حسب ما وقع إلى ظنه ، ووجدنا لبراهته من تعدد الزور مخرجاً ، ولكنه وصفه بالجدة ولم يأل جهداً في الاحتياط بهذا الوصف حتى ضاق به القلزدرا وانزوت عنه نفوس القراء سامة

كنا نمتنى أن يهتدي المؤلف الى نحو من البحث « لم يألفه الناس عندنا من قبل » وقد أتى الليالي أن تسمح بهذه الامنية ، فلم يكن منه الا أن أغار على كتب عربية وأخرى غربية ، فانقطعت منها آراء وأقوالا نقلها في خيوط من الشك

وقد ارتأيت ألا أقدم فقرة أو فقرات الا بعد أن أقرأها بحرونها ، وأحكيه كما صدرت من منشئها ، وإن كان موضع البحث يتوقف على جل سلفت ولم تعرض لمناقشتها ، أتينا بها في تلخيص ضابط للمعنى الذي لا يتنبأ فهم المناقشة الا به ، حتى يكون كتابنا هذا قائماً بنفسه ، ويستقيم للقاري . أن يدخل في البحث وهو على استبانه من أمره

يحتوي الكتاب المعروض لثلاثة كتب ، ويحتوي كل كتاب طائفة من الفصول . وقد أبقينا كتبه وفصوله على نسقها ، فنضع الكتاب والفصل بموضعه ثم نأخذ في فحص ما يدخل تحت عنوانه من فقرات

وإننا لا نقض لذلك الكتاب في مقال ينهيه ، أو غمز في الاسلام يستعذ به . فإن وجدنا نماحوره في نهج أو غمز فانا لم نخرج عن دائرة نقده ، ولم نتجاوز حد الباحث عن مقتضيات لفظه . فإن كان في فلك ملام فحجة في سمعه ، فهو الذي ألقى على سمعك نحواً من حديث قوم لا يتدبرون



والتخيل وقال : « هذا نحو من البحث عن تاريخ الشعر العربي جديد ! »

قال المؤلف في ص ١ « ولقد اقتضت بتأني هذا البحث اقتناعاً ما أعرف أني شعرت بمثله في تلك الواقت المختلفة التي وقفتها من تاريخ الأدب العربي ، وهذا الاقتناع القوي هو الذي يحليني على تقييد هذا البحث ونشره في هذه الفصول ، غير حائل بسخط الساخط ولا مكثوث بازورار المزور »

ينبش المؤلف بأنه قنع بنتائج هذا البحث ، وأن هذه اقتناعه التي لا يعرف أنه شعر بثلاثها هي التي دفعته الى تقييد هذا البحث ونشره غير حائل بسخط الساخط ولا مكثوث بازورار مزور ، وتنبه بان هشام بن عمر القوطي أنكر محاصرة عثمان وقتله^(١) ، وأن هشاماً وعباداً أنكروا وقعة الجمل ومحاربة علي بن أبي طالب رضي الله عنه لمن خالفه^(٢) وأطلقا ألسنتهما بهذا الانكار أو قياده في الدفاتر غير حافلين بسخط الساخط ولا مكثوثين بازورار مزور . فاعجاب الرجل ببشء ، وإيمانه به إيماناً لا يعرف أنه شعر بمثله ، لا يكسبان البحث ذرة من قوة ، ولابد نداء من الملتقية قليلاً

قال المؤلف في ص ١ « وأنا مطمئن الى أن هذا البحث وإن أسخط قوماً وشق على آخرين ، سيبرض هذه الطائفة القليلة من المستبشرين الذين هم في حقيقة الامر عدة المستقبل وقوام النهضة الحديثة وذخر الأدب الجديد »
كم كتاب صنع ليطن حقا ، وكم كتاب صنع ليجو أدبا ، ولا يعجز أحد من صانعي هذه الكتب أن يقول : وأنا مطمئن الى أن هذا البحث وإن أسخط قوماً فسيبرض هذه الطائفة المستبيرة . وأتاني في وصف هذه الطائفة على

(١) الموائف

(٢) البحر المحيط للزركشي

كل ما تحمله اللغة من ألقاب المديح والاطراء ، ولكن الذي يعجزه ولا يهتدي اليه طريقاً أن يصدق المنشأته وأخذ كتابه في نفوس الطائفة المستبيرة مأخذ الرضا فان هذه الطائفة إنما تتاد بزمام المحبة وصديق الهجعة ، لا بكلمات تحرف عن مواضعها ، وشبه من الباطل يخرج في غير برافمتها

ذكر المؤلف تناول النامس المسألة القديمة والجديدة وما أشد فيها من الالتجاج بينهم ، ورأى أن المخصصين أنفسهم لم يتناولوا المسألة من جميع أطرافها ، لا بهم لم يكادوا يتجاوزون فنون الادب من نثر وشعر والاساليب التي تصطنع في هذه الفنون والمعاني والالفاظ التي يعبر بها الكتابات او الشاعر عن عواطف نفسه أو نتيجة عقله ، ثم قال في ص ٢ « ولكن المسألة وجها آخر لا يتناول الفن السكتاني أو الشعرى ، وإنما يتناول البحث العلمي عن الادب وتاريخ فنونه »

يذهب النظر في بحث الأدب الى وجوه مختلفة ، ومرجع هذه الوجوه إما الى الالفاظ وتأليفها ، ولما الى المعاني وكيفية تصويرها ، وإما الى غرض غير اللفظ والمعنى ، وهو البحث عن الأدب وتاريخ فنونه . وقد اعترف المؤلف بان الناس تناولوا البحث في الفرضين الاولين ، وزعم أنهم لم يتجاوزوها الى الفرض الثالث ، وسيبرع أنه أول من خاض غماره ونقش بالثقة غباره . وإقام على العلوم الادبية يشهد بان الناس لم يقصروا نظرم على قد الشعر من ناحية ألفاظه ومعانيه ، بل تجاوزوها الى البحث في صلتها بين معنى اللفظ ، وسيضطر المؤلف الى قل شي من آثار بحتم الذي تعدت به الظروف عن أن يتخطاه ويقول صوابا

قال المؤلف في ص ٢ « نحن بين اثنين : إما أن نقبل في الادب وتاريخه

ما قال القدماء ، لا تناول ذلك من النقد إلا هذا المقدار اليسير الذي لا يخلو منه كل بحث والتي يتبع لنا أن نقول : أخطأ الأصمعي أو أنساب ، ووفق أبو عبيدة أو لم يوفق ، واهتدى السكاكي أو ضل الطريق ؛ وإما أن نضع علم المتقدمين كله موضع البحث . لقد أنسيه ، فلت أريد أن أقول البحث وإنما أريد أن أقول الشك . أريد أن أتقبل شيئاً مما قال القدماء في الأدب وتاريخه إلا بعد بحث وثبت إن لم ينتهيا إلى اليقين فقد ينتهيان إلى الرجحان »

مابرح الناس في القديم والحديث يبحثون في العلوم ، استطاعوا ، وقبلون أنظارهم في الفنون كيف أرادوا . وليس هناك خطة لا يلوي الباحث عنها ، أو حدود لا يتجاوزها . وما على العلماء النقاد إلا أن يكونوا لهؤلاء الكتاب بالمرصاد ، ويعرضوا أقوالهم على قانون العلم الصحيح ، فلما أن يرجع وزنها فيعرضها لذكرها ، وإما أن يطيش وزنها فينسفوها بالمجحج الرائعة نسفاً

فالمؤلف وغير المؤلف أن يقول : أخطأ الأصمعي ، ولم يوفق أبو عبيدة ، وضل السكاكي . وله أن يضع علم المتقدمين كله موضع البحث أو الشك ، على شرط أن يتحرى في بحثه أو شكه أدباً يشهد بأنه بنشد حقيقة ويسعى وراء علم . ويستغني اليك الفصول الآتية أن المؤلف حريص على إرضاء عاطفته وذهب الأدب والمنطق إلى غير لقاء

« قال المؤلف في ص ٣ » المذهب الأول يدع كل شيء ، حيث تركه القدماء ولا يناله بتغيير ولا تبديل ، ولا يمسّه في جلته وتفصيله إلا مأساً رفيقاً . أما المذهب الثاني فيقلب العلم رأساً على عقب ، وأخشى إن لم يبح أكثره أن يبحو منه شيئاً كثيراً »

هذان مذهبان : مذهب المتابعة أو المناقشة في دائرة ضيقة وهي ماساء المؤلف

مسا رفيقاً ، ومذهب نقد النظرية أو الرواية حتى تقوم على وجهها الحق أو تسقط في جرف الباطل ، وهذا المذهب معروف للعلماء الشرق ، وقوة فريق منهم على العمل به استطاعوا أن يزجوا عن الفلسفة القديمة كثيراً من أوهامها ، وينقوا الشريعة من أقوال زائفة تخطأ بمخافتها ، وينقدوا آداب اللغة فيكشفوا عن نصيب وافر من مصنوعها . ولا مزية لمن يحدث الناس عن مذهب يقبل العلم رأساً على عقب ، وإذا وازوه بمن لم يمسوه في جلته وتفصيله إلا مأساً رفيقاً ، وجدوه لا يرجع عنهم إلا بأنه يطلق حول كل مبحث بخاراً ، ويثير فوق كل صحيفة غباراً

قال المؤلف في ص ٣ « بين بدنيئاً مسألة الشعر الجاهلي تريد أن تدرسها وتنتهي فيها إلى الحق ، فإما أنصار القديم فالطريق أمامهم واضحة معبدة ، والامر عليهم سهل يسير . أليس قد أجمع القدماء من علماء الأمصار في العراق والشام وفارس ومصر والاندلس على أن طائفة كثيرة من الشعراء قد عاشت قبل الاسلام وقالت كثيراً من الشعر ؟ أليس قد أجمع هؤلاء العلماء أنفسهم على أن هؤلاء الشعراء أسماء معروفة محفوظة مضبوطة يتناقلها الناس ولا يكادون يختلفون فيها ؟ أليس قد أجمع هؤلاء العلماء على أن هؤلاء الشعراء مقداراً من الاقتصاد والمقطوعات حفظه عنهم وأروهم وتناقله عنهم الناس ، حتى جاء عصر التدوين فدون في الكتب وبقي منه ما شاء الله أن يبقى إلى أيامنا ؟ وإذا كان العلماء قد أجمعوا على هذا كله فرووا لنا أسماء الشعراء وضبطوها وتلقوا إلينا آثار الشعراء وفروها ، فلماذا لا تأخذ ما قالوا راضين به مطمئنين إليه . فإذا لم يكن لاحداً بد من أن يبحث وينقد ويحقق فهو يستطيع هذا دون أن يجاوز مذهب أنصار القديم »

لا مرأى في أن لامة الجاهلية قطعاً من الشعر ، فان الشعراء الذين اعتنقوا الاسلام كحسان بن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحة ومثمن بن نويرة والنايفة الجهمي ولبيد وكعب بن زهير لم يبتدعوا هذا المنظوم ابتداءً بل اقتدوا فيه على أثر رجال سبقهم بحمين من الدهر ، وكان هؤلاء الرجال على طبقات لا يزال الشعر ينتقل فيها من طبقة الى أخرى حتى بلغ الميزة التي ظهر بها شعر هؤلاء الاسلاميين

ومما لا يخفى النزاع فيه أن يكون لأولئك الشعراء أسماء معروفة لدى قبايلهم وغير قبايلهم ، اذ لا يفت شعر الشاعر البالغ عند حدود قبيلته بل الشأن أن يتجاوزها الى قبائل أخرى ، فيسير الشعر ولا يسكد اسم قائله يتأخر عنه إلا قليلا

ومن الثابت أن العرب في الجاهلية كانوا يفرغون عنايتهم في حفظ الأشعار وإنشادها ، وبرفعون مقام الشاعر الى ما ليس بعده مرتقى . وهذا ما يقتضي أن يبقى من قصائد أولئك الشعراء ، ومقطوعاتهم مقدار يحفظه الرواة وتنقله عنهم الناس حرصاً على ما فيه من حكمة وبلاغة

واذا كان للجاهلية شعر وكان لشعرائهم أسماء ، وكانت عنابة العرب بالشعر تستدعى حفظه وتداوله على أسنة الرواة طبقة بعد أخرى ، لم يبق إلا النظر في نسبة الشعر الى شعراء باعيتهم ، وفي مبلغ الثقة بهذه النسبة ، وذلك ما نحوض في بحثه عند ما يقع المؤلف في الحديث عنه

يدعي المؤلف أن هناك فريقاً يقال لهم : أنصار القديم ، وعز إليهم مذهبنا قال عليه : إنه رسم للأدب دائرة وحجر على الباحث مجاوزتها . ونحن لا نندري ماهذا المذهب ، ومن هؤلاء الأنصار ، ولا نهم إلا أن الرطل الذي وضع يده في يد المؤلف عرف أن بيانه يضيق عن قضاء ما في نفسه من مأرب ، فالتجأ

الى اختراع أقاب يسحبها كافية في استدراج أبناء الشرق الى تلك المآرب « فقال « قديم » و « جديد » و « أنصار القديم » و « أنصار الجديد » ، حتى سموا اللبائي الى الطغاف « وجعيا » وسوا الخلافة « تجهدا »

قال المؤلف في ص ٣ « فالعالم قد اختلفوا في الرواية بعض الاختلاف ، وتفاوتوا في الضبط بعض التفاوت ، فلنوازن بينهم ولنرجح رواية على رواية ، ولنؤثر ضبطاً على ضبط ، ولنقل : أنصار البصريون وأخطأ الكوفيون ، ووفق المبرد ولم يوفق ثعلب . ولذهب في الأدب وفنونه مذهب الفقهاء في الفقه بعد أن أغلق باب الاجتهاد ، وهذا مذهب أنصار القديم ، وهو المذهب المذائع في مصر ، وهو المذهب الرسمي أيضاً ، ومضت عليه مدارس الحكومة وكتبها ومناهجها على ما بينها من تفاوت واختلاف »

لا نعرف في الأدب مذهباً يضم الباحث في قيد ، فللمؤلف أن لا يفت عند ترجيح رواية على رواية ، وإشارة ضبط على ضبط ، والحكم للبصريين على الكوفيين ، والاتصاف للمبرد على ثعلب ، وله أن يقول : كنا الروايتين مصطنعة ، وكلا الضطتين تحريف ، والبصريون والكوفيون جميعاً في عمية ، والمبرد وثعلب كلاهما محروم من التوفيق ، وله أن يقطع الصلة بين كل شعر وقائله ، وأن ينفي الشعراء قاطبة من الارض ، وليس عليه إلا أن يأتي البحث من طرقه المشوكة ولا ينسئ حكمة القرآن في قوله (ووفق كل ذي علم عليم)

وأكد لائناً بأن المؤلف يعتقد بوجود مذهب أدبي ينكر التوسع في البحث الى ما يستقيم العالم التحريم ، ولا أراه إلا أنه صمم على أن ينتهي عن الأدب في بعض المواضع ويقتضي مأرب الطعن في الاسلام . وبحث عرف أن المؤمنين يأبون أن يسموا صوت الجاهل على دينهم ، رأى أن يحكي تلك الاقوال

اللاذعة بما ينادي به في طالع كتابه من أن في الأدب مذهبا لارضي عن حربة الفكر، وأن لهذا المذهب أنصاراً ينظرون الى كل بحث جديد نظراً شزرأ، حتى إذا لقي كتابه من أولي العلم حذراً، أمكنه أن ينجل الناس من الخفرتين منه إنما ينتصرون للمذهب الادب القديم ...

قال المؤلف في ص ٤ « ولا ينبغي أن تحذرك هذه الالفاظ المستحدثة في الادب ، ولا هذا النحو من التأليف الذي يقسم اتاريخ الأدبي الى عصور ، ويحاول أن يدخل فيه شيئا من الترتيب والتنظيم ، فذلك كله عنابة بالقشور والاشكال ، لا يمس الباب ولا الموضوع »

يخال قرا . هذه الجملة أن المؤلف سيقم الشاهد بهذا الكتاب على أن سبيل الكتائين في آداب اللغة قبله لا يمر إلا بالقشور والاشكال ، وأنه هو الذي غاص في البحث حتى مس الباب والموضوع ، فيقرأون الكتاب بقلوب متبشرة وأذهان متيقظة ، فاذ هو ينتقل من حديث استماع من كتب ادعى عليها أنها لم تعد القشور والاشكال ، أو من كتب حسب أن بينها وبين أدباء الشرق حجبا مستورا ، الى حديث اغفلت عن شرائط الانتاج ، إلى نفي خبر الصادق نفيأ ماله به من سلطان ، وفي خلال هذا وذاك مكل على أنصار القديم وتصديده لاختلاف الجديد . ذلك ما يسميه المؤلف لباب الادب وموضوعه ، وهنالك اقلب رأس الادب على عقبه

قال المؤلف في ص ٤ « هم لم يفتروا في الأدب شيئا . وما كان لهم أن يفتروا فيه شيئا وقد أخذوا أنفسهم بالأطشأن الى اقال القدماء ، وأغلقوا على أنفسهم في الأدب باب الاجتهاد كما أغلقه الفقهاء في الفقه والمشككون في الكلام »

من الحقائق مالا يسعى اليه الباحث الا على مسالك القنون ، ولا يجد السبيل الى أخذها بما فوق الاحتمال الراجح ، وأكثر مباحث تاريخ الأدب من هذا القبيل ، فتغير الأدب على معنى البحث في نسبة قصيدة أو بيت الى شاعر ، لازال باليه مفتوحا على مصراعيه وأما تغييره بقلب رأسه على عقبه فإن الأفلام التي يمكنها أن تعمل في سبيله لم تثبت بعد

فلنأمن يدي أن في مؤلفات الأدب تنبأا لكل شيء ، أو يبرهن أن تكبر في بعض المباحث أو تنطوي بعض رواياتها على دخل ، فذلك مالا يستطاع الخلاص منه ، وهذا صاحب كتاب « في الشعر الجاهلي » على الرغم من قبضه على منهج « ديكرت » ونفيه الأطشأن الى مايقوله القدماء ، قد اطمأن في كثير من هذا النحو الجديد من البحث الى ما يرويه صاحب الاغايفي وغيره ، وسنترك أن في تلك الروايات مالا يقبله الا ذو عاطفة ثاره

نحدث المؤلف عن أنصار الجديد ووصف الطريق أمامهم بأنها مبعوجة ملتوية ذات عقبات لا تشكك تحصى . ولم لا يكادون يعضون إلا في أناة دريت ، ثم قال في ص ٥ « ذلك لأنهم لا يأخذون أنفسهم بآمان ولا اطشأن ، أو هم لم يرزقوا هذا الآمان والأطشأن . فقد خلق الله لهم عقولا نجد في الشك لذة وفي القلق والاضطراب رضا . وهم لا يريدون أن يخطوا في الأدب خطوة حتى يبينوا موضعها . وسواء طليهم واقفوا التقدم وأنصار القديم أم كل بينهم وبينهم أشد الخلاف »

البحث في الرأي أو الرواية دأب كل عالم قناد ، وما البحث إلا أثر الشك في صحة الرأي أو صدق الرواية ، والشك قد يكون ذريعة للسل ، وقد يتحذر صاحبه في حسمالة ، وربما تلجج فيه اقلب فلا يجد مقدما عنه ولا متأخرا . والاول محمود العاقبة ، والثاني والثالث لاخير فيها ، والأنواع الثلاثة حرج في

الصدر وعنت الضمير ، وهيات أن تجدد النفوس في وادع منها لذة ، إذ لالذة
الا في اعتناق المحكة

قد تعفن المؤلف في زعمه أن في الشك لذة ، أو نحصل كله على أنها
ضرب من الشعر ، قد يعمد الخيال الى معنى يختص بمقابلة وينقله الى بعض
وسائله . ولا نكتسه أننا منذ الآن لانه في أنصار الجديد ، لأن هذه
التعوت التي شرح بها حالم لا تنطبق على سيرته في البحث ، فأنصار الجديد
لا يكونون بمضون الا في أناة وريث ، وهو لا يكاد يضي إلا في سجل وانقطاع ،
كأنه لا يحس بأن الطريق أمامه موجبة مثوية ذات غقيات لانكاد تحصى ،
وأنصار الجديد لا يأخذون أنفسهم بإيمان ولا اطمئنان ، وهو لا يعثر في رواية
تحدث سيرة رجل من غفلة الشرق أو ترمي أحداً بزعم العقيدة إلا قبض
عليها بكلمات يديه وأمن بها إيماناً جامدا ولو رواها مسيلة عن فاختة

قال المؤلف في ص • • هم لا يطمئنون الى مقال القدماء وأما بقونه
بالتحفظ والشك ، ولعل أشد ما يملسكم الشك حين يجدون من القدماء ثقة
واطمئنانا

نسي المؤلف ميزة أنصار الجديد الذين • لا يكونون بمضون إلا في
أناة وريث • فيبر في البحث على سجل ويخطو فيه الخطوة قول أن يبين موضعها.
من مبلغ • ديسكارت • عن أنصار مذهبه أن • أشد ما يملسكم الشك حين
يجدون من القدماء ثقة واطمئنانا ؛

ان المؤلف ينساب في مبالغات يغبطه عليها الشعراء ، ولا أدري كيف
يخفف شك الباحث في الامر حيث يرى القدماء على شيء من التردد فيه ، ويشدد
شكه حين يجدهم على ثقة منه واطمئنان له . من المحتمل أن تكون تهمهم بالامر

نازلة في نظر الباحث منزلة العدم ، فتكون حال شكه عندها مساوية لحال شكه
عند ترددهم في الأمر أو إهمالهم النظر فيه ، وليس من المعقول أن تكون تهمهم
واطمئنانهم للامر حلة لاثارة شك فوق الشك الذي يجده عند ترددهم في الأمر
أو انصراف أذهانهم عنه

* *

قال المؤلف في ص • • هم يريدون أن يدرسوا مسألة الشعر الجاهلي ،
فتجاهلون إجماع القدماء على ما أجمعوا عليه ، ويتساءلون : أهناك شعر جاهلي ؟
فإن كان هناك شعر جاهلي فما السبيل الى معرفته ؟ وما هو ؟ وما مقداره ؟ ومم يمتاز
من غيره ؟ ويعضون في طائفة من الاسئلة يحتاج حلها الى روية وأناة وإلى جهود
الجماعات العلمية لا إلى جهود الأفراد

لأنصار الجديد أن تجاهلوا ما أجمع عليه القدماء ، أو يتساءلوا عن أنبياء
الشعر الجاهلي حتى يصوغوا من حقائق أسئلتهم سلسلة لا ياتي النظر على آخرها .
ولا بدع في الاسئلة فانها معان يقرب مأخذها وألفاظ يسهل النطق بها ، وأما
فضل الكتاب أن يتقنه في المسائل وتعلك بالجواب عنها حتى تطمئن وترضى .
ونحن لم نر المؤلف • وهو الهج بالذهاب الجديد • قد حل شيئاً من هذه الاسئلة
ما خلا السؤال الاول وهو قولهم : أهناك شعر جاهلي ؟ فانه حرر في بعض الفصول
الآتية أن الجاهلية شعرا يلى ، ولم يبحث في سائر المسائل فربما السبيل الى
معرفة الشعر الجاهلي أو يشرح حقيقته أو يفصل مقداره أو يأتي على عزماته .
وكأنه رأى أن طريق دولته مثوية فأنسك هذا الشعر الجاهلي حتى لا يجهد نفسه
في حل هذه الاسئلة ويشقى ...

* *

قال المؤلف في ص ٥ « م لا يعرفون أن العرب ينقسمون الى باقية وبائدة، وعاربة ومستعربة، ولا أولئك من جرم، وهؤلاء من ولد إسماعيل، ولا أن امرء القيس وطرفة وابن كلثوم قالوا هذه المظلمات، ولبكنهم يعرفون أن القدماء كانوا يرون ذلك، ويرون أن يثبتوا أن أكل القدماء مصيبين أم مخطنين »

على القدماء. بشئون العرب وذهبوا بالبحث عنها في كل ناحية، فاذا قرآن يلقى شيئاً من أنباثهم، واقفاً على الأخبار ينتقلون الحديث عن أنسابهم وبعض وقائعهم، ووعاء الأدب يحملون قسماً من منظومهم ومثورهم، فاخذوا ما تلقوه وهم على بيته من مصادر متفاوتة المراتب، فانزلوا هذه المصادر فيما يليق بها من يقين أو ظن أو شك أو وضع، ولشد ما سردوا أسانيدهم وفتحوا بصرك في طرق روايتهم ووقفوا بك على منتهى علمهم، ولم يكتسوك وجوه تقدم فمن الميسور عليك أن تعرف أن هذا يوثق به في التاريخ واللغة وذلك يعول عليه في اللغة دون التاريخ، ولا آخر لا يقضي في التاريخ ولا علوم اللغة. وانكار اقسام العرب الى بائدة وباقية، وعاربة ومستعربة، مما عر عليه المؤلف في « ذيل مقالة في الاسلام » وتسمع كلام الدليل ويبحث الباقية والبائدة والعاربة والمستعربة في فصل غير بعيد

قال المؤلف في ص ٦ « والتأنيب اللازمة لهذا المذهب الذي يذهب المجددون عظيمة جليلة الخط، فهي الى الثورة الادبية أقرب منها الى أي شيء آخر، وحسبك أنهم يشكون فيما كان الناس يرونه يقيناً، وقد يجهلون ما أجمع الناس على أنه حق لا شك فيه »

الثورات الفكرية من الحوادث التي عرفها التاريخ في أطوره، وقد أرانا

ثوراتاً راشدين وآخرين، يطلين، فداعى الامة الغاوية الى حكمة قائم بثورة فكرية « ومخاتل النفوس الغافلة ليجعل ممكن رشدها غياً عامل على ثورة فكرية. وإذا كانت الثورة الفكرية تحسن تارة وتسي تارة أخرى، وجب أن تتسامح عن الثورة التي يرمي اليها المؤلف : هل هي ثورة أدبية خالصة، أم هي ثورة تضع أسساً تحت راية الأدب وتكن في صدرها ما لا يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم ؟ واحتفال المؤلف بالشك فيما يراه الناس يقيناً، وعده في جملة الغنائم التي يسوقها المذهب الجديد، « يشعر بأن الغرض صرف الناس عما يرونه يقيناً ولو الى الشك الذي لا يعني من العلم شيئاً

قال المؤلف في ص ٦ « فهم قد ينتهون الى تغيير التاريخ أو ما اتفق الناس على أنه تاريخ. وهم قد ينتهون الى الشك في أشياء لم يكن يباح الشك فيها » من الجائز على الثقافة الجديدة أن تلد بشراً سوياً فينتهي الى تغيير التاريخ أو ما اتفق الناس على أنه تاريخ. وإذا كان ما بلغنا في ابتداء طريق البحث ما يمثله المؤلف في هذا الكتاب، رأينا أنفسنا مضطرين الى اعتقاد أنها لم تبلغ أشدها ولم يأن لها أن تلد ذلك البشر القدير على تغيير ما اتفق الناس على أنه تاريخ. أسعفر الله ! لست عن يقضي بحكم الفرد على الجماعة، قصور يد المؤلف عن تغيير ما اتفق الناس على أنه تاريخ، لا يكفي شاهداً على أن تلك الثقافة مقضي عليه بالافلاس، أو أن مذهبها مضروب على غير أساس، فإن كثيراً ممن درسوا القياس المنطقي لا يهتدون الى تأليف أقيسة ذات مقدمات محكمة ونتائج صادقة، ولعل المؤلف قتل المذهب الجديد بخبره ولم يبرز القوة والحقق في تطبيقه

قال المؤلف في ص ٦ « أحب أن أفكر وأحب أن أبحث وأحب أن أعلن

الى الناس ما انتع اليه بعد البحث والتفكير ، ولا أكرهه أن آخذ نصيب من رضا الناس عني أو سخطهم عليّ حين أعلن اليهم ما يحبون أو يكرهون .

يعرف كل من قرأ كتاب « في الشعر الجاهلي » أن ليس فيه ما يثير سخط الناس سوى ما كان طعناً في الاسلام صراحة أو غرضاً ، وما عدا هذا إنما هو الخطأ أو الشذوذ الذي اعتاد أهل العباسية في طائفة ، وتوقعه برفق وأناة ، اذن فالأراء التي يقول المؤلف : انه سخطها الى الناس على الرغم من سخطهم انما هي آراء الطعن والغمز ، وأما ما هو عائد الى الأدب وتاريخه فقد سبقه اليه أو الى أمثاله كتّاب آخرون ، ولم يروا أنفسهم في حاجة الى التبيح باختال الأذى في سبيل إعلان الرأي ، ولا إلى اتهم الناس بأنهم يستخطون لتحقيق المباحث الأدبية ، ومن إنسان من تلقى مؤلفاتهم بالإرضا ، ومنهم من ناقشها في سكية ونفس مستريض

قال المؤلف في ص ٧ « واذاً فلا أتعبد على الله ، ولا أحتدك بما أحب أن أحتدك به في صراحة وأمانة وصدق ، ولأجتنب في هذا الحديث هذه الطرق التي يسلكها المهرة من الكتاب لينخدعوا على الناس ما لم يأفوا في رفق وأناة وهي من الأخطاء كثير »

كان في بالمؤلف يتسم قوله : فلا تعبد على الله ، كما في بك يتسم قوله : ولا أحتدك في صدق وأمانة ، ونحن يتسم قوله : ولا أحتدك في صراحة ، وادعائه أنه اجتنب طرق المهرة من الكتاب حيث يدخلون على الناس ما لم يأفوا في رفق واحتياط ، والواقع أنه سطا حول القرآن ومقام النبوة بلسان غليظ ، وإني قلّه ان يسو حرقه الغمز فسلك في كبير من المواضع طرق المهرة من الكتاب في صوغ عبارات ظاهرها البحث في الشعر الجاهلي وباطنها الدعاية لغير سبيل المؤمنين ،

ولو صح أن تعصر هذه العبارات لتطرق من خلالها قذف قاحش وفسوق كثير

قال المؤلف في ص ٧ « وأول شيء أتهجوك به في هذا الحديث هو أنني شككت في قيمة الشعر الجاهلي ، وألمحت في الشك ، أو قل ألم على الشك ، فأخذت أبحث وأفكر وأقرأ وأتدبر حتى انتهى في هذا كله الى شيء الاكبر يقينا فهو قريب من اليقين ، ذلك أن الكثرة المطلقة مما نسميه شعراً جاهلياً ليست من الجاهلية في شيء »

كان الدكتور مرغليوث قد ادعى أن الشعر الجاهلي مزور ومصنوع ، وتعرض لهذا البحث في مجلة الجامعة الاسيوية الملكية سنة ١٩١٦ ص ٣٩٧ وفي مادة « محمد » من « دائرة معارف الأديان والعقائد » وفي كتابه « محمد » المطبوع سنة ١٩٠٥ ص ٦ : ومن تصدى للدعوة السريشارلس جيمس أيل في مقدمة ترجمة المفضليات للطبوعة سنة ١٩١٨ ثم عاد الدكتور مرغليوث وكتب في مجلة الجامعة الاسيوية الملكية الصادرة سنة ١٩٢٥ مقالاً سبهاً أتى فيه على الشبه التي جرت الى نظرية الشك في الشعر الجاهلي ، فاتدأه بقوله « بدأ المسلمون في حوالى نهاية العصر الأموي يدعون وجود شعر جاهلي عربي ، ولم يكتفوا بذلك حتى زعموا أنهم جمعوا الجزء الأعظم منه » وأنه يقول : أما الجواب عن الشعر الجاهلي : هل هو يرجع الى عهد عتيق أو أنه إسلامي ، فغير ما يسلك الأحمام عنه لان الأدلة الموجودة أمسنا موقعة في حيرة

فالمؤلف أثار على نظرية الشك في الشعر الجاهلي ، ولم يفرق عن مرغليوث الا في تسليمه بأن هناك شعراً جاهلياً ، فأخذ أصل النظرية وأقوى الشبه التي استند اليها « مرغليوث » وجعل يقول لك : هو أنني شككت في الشعر الجاهلي ،

وبدأ بك بقوله: ألحقت في الشك ، أو قل ألج علي الشك . والحديث في صدق وأمانة خير من هذه اللداعة

قال المؤلف في ص ٧ « إنما هي متحلة مختلفة بعد ظهور الاسلام ، فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين وميوطن وأهوام أكثر مما تمثل حياة الجاهليين » وقال الدكتور مرغوث بعد أن ساق من الشعر الجاهلي أمثلة تحتوي مما في دينية « والحقيقة أن الدين الوحيد الذي كان هؤلاء الشعراء يدينون به إنما هو الاسلام » وقال في موضع آخر « إن الشعراء لم يكونوا ألسنة الوثنية بل كانوا مسلمين في كل شيء وليسوا بجاهليين إلا لاسمها »

توارد المؤلف ومرغوث على هذا المعنى بيد أن المؤلف يفوق على الثاني بسكته وهي أنه يقول : إن هذا الشعر الجاهلي يمثل الجهل والغلبة والغلظة والخشونة ، والعرب في الجاهلية كانوا أصحاب علم ودكلا وعواطف رقيقة ، وقال هنا : إن هذه الأشعار إسلامية تمثل حياة المسلمين . إذاً تكون حياة العرب قبل الاسلام في نظر المؤلف أرقى من حياتهم بعد أن صاروا مسلمين . وليس لهذا معنى سوى أن المؤلف قد سمح الحقائق لا عن خلل في التفكير ولا عن اندفاع مع العاطفة ، وإنما بسخيا ليضحك القراء حتى لا يسأموا

قال المؤلف في ص ٧ وأكاد لا أشك في أن ما من الشعر الجاهلي الصحيح قليل جداً لا يمثل شيئاً ولا يدل على شيء ، ولا ينبغي اعتياد عليه في استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي »

سيمتد المؤلف فصلاً مطولة يزعم أنها تقدمت تنتج أن الشعر الجاهلي أو

كثيره المطلقة لا يمثل شيئاً ولا يدل على شيء ، وسناقشه في تلك الفصول حتى لا يبقى يده سوى أن في الشعر الجاهلي تزويراً وهو ما لا يختلف فيه القدم والجديد ، أما أن يكون التزوير قد استحوذ على الشعر الجاهلي بأسره أو أن على السكرة المطلقة بحيث يكون الصحيح قليلاً جداً لا يمثل شيئاً ولا يدل على شيء ، فدعوى لا تنكيه على رواية ولا يتوهم بجانها برهان

قال المؤلف في ص ٧ « وأن أقدر النتائج الخطرة لهذه النظرية ، ولكنني مع ذلك لا أرد في إثباتها وإداعتها »

ليس لهذه النظرية من نتائج خطيرة لو أن المؤلف تحدث عن نشأتها وأتى على الوجه الذي لفتت نظر مرغوث إليها ، ثم إن شاء زاد عليها ما يراه مؤكداً لها ، أو منقحاً لبعض أطرافها . والدليل على أن النظرية في نفسها لا تأتي بنتائج خطيرة أن إنكار الناس لم يتوجه إلى أصلها ، وإنما هو إنكار حاجته أقواله المتفضية لمس شعور الأمة المسلمة ، ونوع آخر من الابتكار أثاره في نفوس بعض الكتاب أن رأوا المؤلف يضع يده على نظرية لم يهبها له مخترعها

قال المؤلف في ص ٧ « ولا أضعف أن اعان لإليك وإلى غيرك من القراء أن ماتروهم على أنه شعر امريء القيس أو طريقة أو ابن كلثوم أو عنتره ليس من هؤلاء الناس في شيء »

يقول المؤلف هنا : إن ما يقرأ على أنه شعر هؤلاء الشعراء الذين من جملتهم امرؤ القيس ليس منهم في شيء ، ثم تمضي في الكتاب إلى أن يدخل بك في الحديث عن امرؤ القيس فإذا هو يقول : « إن أكثر هذا الشعر الذي يضاف إلى امريء القيس ليس من امريء القيس في شيء » فلا تدري : أهو ينكر

شعر امري. القيس يرمته كما هو الظاهر من قوله هنا: إن ما تقرأه على أنه شعر لأمري. القيس ليس منه في شيء، أو هو ينكر أكثره فقط على ما يصرح به. قوله فيما بعد «إن أكثر هذا الشعر الذي يضاف إلى امري القيس ليس منه في شيء». وستقف فيما تقرأه من فصل (الشعر الجاهلي واللفظ) على ما يحكم بأن المؤلف ابتلى بالتأنيص في شعر امري القيس، حكما مسططا

قال المؤلف في ص ٨ «وستأتي كيف انتهى بي البحث إلى هذه النظرية الخطرة، ولست أكره أن أجيئك على هذا السؤال، بل أنا لا أكتب ما أكتب إلا لأجيئك عليه، ولأجل أن أجيئك عليه إجابة مقنعة يجب أن أبحث إليك في طائفة مختلفة من المسائل»

صوّر المؤلف شخصاً ماثلاً بين يديه وأطلقه بسؤال لا يحظر الأعلى بال التأم عن الحركة الأدبية ونشأة نظرية الشك في الشعر الجاهلي توماً عميقاً، ثم جعل إجابته القنعة في أن يتحدث إليه في طائفة مختلفة من المسائل. وقد تحدث بعد تلك الفترة عن هذه الطائفة المختلفة من المسائل في نحو صحفية، وهي ملخص المباحث المعقود عليها كتابه، وقد فاته أن يذكر أعظم وسيلة ابتغاه إلى هذه النظرية الخطرة، وهو إلمامه بقائلي مرغليوث وما دار بينه وبين خصومه من المناقشة

انبرى المؤلف في إجابتيك المتقنة، وطفق يتحدثك ببعض ما يحشره في الفصول الآتية من مباحث حتى قال في ص ٨٨ «ثم يجب أن أحدثك عن اليهود في بلاد العرب قبل الإسلام وبعده، وما بين اليهود هؤلاء. وبين الأدب العربي من صلة، ويجب أن أحدثك بعد هذا عن المسيحية وما كان لها من الانتشار في بلاد

العرب قبل الإسلام وما أحدثت من تأثير في حياة العرب العقلية والاجتماعية والاقتصادية والأدبية، وما بين هذا كله وبين الأدب العربي والشعر العربي من صلة»

نضم من هذه الفقرات أن المؤلف سيتحدث عن اليهود في بلاد العرب قبل الإسلام، ولا تدري ما ذا يريد أن يأتي في حديثه عنهم، لانه أجل في العبارة إجمالاً، وتفهم منها أنه سيتحدث عن المسيحية وأن حديثه عنها من جهة انتشارها وتأثيرها في حياة العرب العقلية والاجتماعية والاقتصادية والأدبية، ولا تكاد تشك في أنه سيمشي في هذا البحث خطوات إن لم تكن واسعة فقتصدة، وإذا بلغت في مطالعة الكتاب موضع الحديث عن اليهود والنصارى في بلاد العرب قبل الإسلام وجدت الحديث عنها متفارعاً، فقد ذكر أن اليهود استعمروا جزءاً غير قليل من بلاد الحجاز، وأن اليهودية تجاوزت الحجاز إلى اليمن واستقرت حيناً عند سمراتها، وأنها استعنت حركة اضطهاد النصارى في نجد. ثم ذكر أن المسيحية انتشرت انتشاراً قوياً في بعض بلاد العرب فيما يلي الشام حيث كان الماذرة، وفي نجد من بلاد اليمن. وقال «تغلقت النصارى إذن كما تغلقت اليهودية في بلاد العرب» فليرد في حديثه على أن كلا من اليهودية والمسيحية انتشر في جزء غير قليل من بلاد العرب، ولم يرك كيف أثرت المسيحية في حياة العرب العقلية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو الأدبية، حتى تدرك الوجه في إجماله عنوان الحديث عن اليهود، وتفصيله عنوان الحديث عن المسيحية

فالؤلف إما أنه لا يلتفت إلى ما وراه ونسي ما وعده في هذه الفقرات من أنه سيدخلك عن تأثير المسيحية في بلاد العرب عقلياً واجتماعياً واقتصادياً وأدبياً، وإما أنه لم يبتد في ذلك إلى شواهد يسوقها على منج ديكرت، وإما أن يكون له في الاحتمال بعنوان المسيحية تأرب لو شئت أن تسبه تلقاً لنبي

سلطان لم تكن محتلفاً

قال المؤلف في ص ٩ « ولكن مع ذلك لن أقف عند هذه المباحث ، لأنني لم أقف عندها فيما بيني وبين نفسي بل جاوزتها ، وأريد أن أجاوزها مملكتي نحو آخر من البحث أظنه أقوى دلالة وأنبه حجة من المباحث الماضية كلها . ذلك هو البحث الفني والقوي »

يعترف المؤلف على وجه الظن بأن هذا البحث الفني القوي أقوى دلالة وأنبه حجة على عدم إمكان أن يكون هذا الشعر المنسوب لامريء القيس وغيره هو منهم في شيء ، وسنرى أن هذا البحث الفني القوي أخذه برمته من مثال « مرغلوث » ولولا أن المؤلف مبض في التعسف إلى غير أجل لقصرنا المناقشة على هذا البحث الأقوى وأرنباه مصرعه ، لعله يلوى على غيره من المباحث الضعيفة فيقتل أعناقها من وراء ستار ، ولكنه امرؤ لا يرمي الشبهة من يده ولو آخضتها الحجة الدافعة ، فلا بد من أن تأتي على قويه وضعيفة حتى يشهد « هذه الطائفة القليلة من المستبشرين الذين هم في حقيقة الأمر علة المستقبل » أن المؤلف كبيراً ما يقوده الخيال أسراً ، وتسيطر عليه العاطفة فلا يعصي لها أمراً

قال المؤلف في ص ٩ « ويتبع بنا البحث إلى نتيجة غريبة وهي أنه لا ينبغي أن يستشهد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتأويل الحديث ، وإنما ينبغي أن يستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله »

لم تكن هذه النتيجة غريبة إلا عند من يتناول البحث خلطاً ولا يمتحي فيه على روية وأناة ، وقد أنكر بعض أهل العلم فيما سلف على من يتوقف من النحويين في تهريب ألفاظ القرآن على شاهد عربي ، ومن هؤلاء فخر الدين الرازي حيث يقول في تفسيره الكبير « إذا جوزنا إثبات اللغة بشعر مجهول

عن قائل مجهول فجواز إثباتها بالقرآن العظيم كان أولى ، وكثيراً ما أرى النحويين متحيزين في تقرير الألفاظ الواردة في القرآن ، فإذا استشهدوا في تقريرها ببيت مجهول فرحوا به . وأنا شديد التعجب منهم ، فأنهم إذا جعلوا ورود ذلك البيت المجهول على وقفه دلالة على صحته ، فلأن يجعلوا ورود القرآن دلالة على صحته كان أولى »

وأنكر أبو محمد بن حزم على من لا يمتحي في الاحتجاج بظاهر القرآن فقال في كتاب الفصل « ولا عجب أعجب من ابن جندب لا يرمي القيس أو زهير أو جرير أو الخطبة أو الطرماح أو لأعرابي أسدي أو عيمي أو من سائر أبناء العرب لفظاً في شعر أو نثر يجعله في اللغة وقطع به ولم يعترض فيه ، ثم إذا وجد الله تعالى خالق اللغات وأهلها كلاماً ، لم يلتفت إليه ولا جعله حجة جعل يصرفه عن وجهه » وسيأتي هذا البحث في فصل آخر ونذكر كالمواضع التي يحق للغسر أن يستشهد فيها بالشعر العربي جاهلياً أو إسلامياً

قال المؤلف في ص ٩ « أريد أن أقول : إن هذه الأشعار لا تثبت شيئاً ولا تدل على شيء ، ولا ينبغي أن تتخذ وسيلة إلى ما أخذت وسيلة إليه من علم بالقرآن والحديث فهي إنما تكلفت واخترت اختراعاً ليستشهد بها العلماء على ما كانوا يريدون أن يستشهدوا عليه »

ادعى المؤلف أننا أن هذا الشعر الذي ينسب إلى امرئ القيس وغيره من شعراء الجاهلية ليس منهم في شيء ، وقال : إن البحث سينتهي به إلى أن هذا الشعر لا ينبغي أن يستشهد به على تفسير القرآن وتأويل الحديث ، وأوسع في الكلام حتى قال في هذا الموضع : إن تلك الأشعار لا تثبت شيئاً ولا تدل على شيء ، ونفى أن يتخذ وسيلة إلى علم القرآن والحديث ، وعمل هذا بانها اخترعت

ليستشهد بها العلماء على ما كانوا يريدون أن يستشهدوا عليه
اندفاع المؤلف في البحث على هذا النحو المتخاذل ناشئ، عن عدم الرسوخ
في أصول اللغة من جهة، وعدم أخذ البحث بضيض وانتيابه من جهة أخرى
سيذكر المؤلف أن لاتصلح الشعر الجاهلي أسباباً غير التعصب للدين مثل
السياسة والقومية والتعصب للقبيلة. والاتصال للاستشهاد على تفسير القرآن
وتأويل الحديث إنما هو ضرب من التعصب للدين
فلماذا يُنْفَى عن الشعر المتصلح للسياسة أو القومية أو التعصب للقبيلة أو
لغرض ديني غير الاستشهاد في علم القرآن والحديث، أن يثبت شيئاً أو
يدل على شيء!

إن الشعر الذي يصطنعه عربي محتج بكلامه لما يستشهد به في علوم اللغة وتقرير
أصولها وأحكامها، ومثل هذا أن المؤلف سيلي على الفرزدق نهمة اصطلاح أبيات
من مقفة امرئ القيس، والفرزدق ممن يصح الاستشهاد بشعره في المسائل
القوية. فمن المعقول والمنقول صحة التمسك بثل تلك الأبيات في تحقيق عبارة
قوية وإن قلنا أن تدل على شيء من حياة امرئ القيس وزنته الأدبية، بل
يصح الاستشهاد بها في تفسير القرآن وتأويل الحديث حيث لم تنتحل من أجل
هذا الاستشهاد، وتستجديداً على هذا البحث حيث تدعو إليه مناسبة أخرى.

قال المؤلف في ص ١١ «أحب أن أكون واضحاً جلياً وأن أقول للناس
ما أريد أن أقول لهم دون أن أضطروهم إلى أن يتأولوا أو يتمطوا ويذهبوا
مذاهب مختلفة في النقد والتفسير والكشف عن الأغراض التي أرمي إليها»
شق المؤلف لقرءاء عن صدره وأراهم ما فيه من نية الخروج عن الادب إلى
الطعن في الاسلام، وقد عرف أن من الصراحة ملا يجيد في النفوس منفذاً،

فينجح في كثير من المواضع الجمل التاريخية أو الأدبية في قضاء ما أرب
الدعاية، ونشر فيها روح التنسك للحق، لكيما تسلك هذه الروح في قلوب
المستضعفين من الناس وتبقي بها أثراً، دون أن يشعروا بما ينويه المؤلف في
نشرها

فالمؤلف قد اضطر الناس بما يثب في كتابه من أرواح غير طيبة إلى أن
يتندوا ويكفؤوا عن الأغراض التي يرمي إليها ولو احتلوا هذا اللون من
التعب وحلوا عليه وزر الرد والدفع والمنافسة

قال المصنف في ص ١١ «أريد أن أسطع في الأدب هذا المنهج الفلسفي
الذي استحدثته (ديكرت) للبحث عن حقائق الأشياء. في أول هذا العصر
الحديث»

من المتحيزين لمنهج ديكرت «من استخرج منه نتائج على هوى ذوقه،
وثنى عليه مذاهب بعيدة عنه مثل «مابرتش» و«سينوزا» و«فردلان»
ومنهزم من اقصر على التمسك أفكرك «ديكرت» والاعتماد على نظامه ليحاشوا
عن الحقيقة الدينية والأدبية مثل «أرنود» و«بوصيه» و«فلون» وبعضهم
أخذوا عترة في سبيل العقائد مثل «بايل»^(١)

وإذا سبق لانس أن أشيروا حباً منهج «ديكرت» واستخرجوا منه
نتائج على هوى أذواقهم، أو أخذوه عترة في سبيل العقائد، وجب علينا ألا
ننخدع لما وعد به المؤلف من أنه سيصطنع هذا المنهج الفلسفي، وحق علينا أن
نحترس من أن يتبع خطوات «سينوزا» فيفرغ لنا نتائج في قالب شيواته،
أو يقتدى على آثار «بايل» فيبد في طريق العقائد الصحيحة أسلاكاً شائكة

(١) دائرة المعارف لبستاني ٧٢٨: ٨

قال المؤلف في ص ١١ « والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعسره من قبل ، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً »

إذا كان منهج ديكارت يرجع إلى أن الشك أساس الفلسفة وتعرف الحقائق أولاً يسلم بشيء إلا بعد أن يفحصه العقل ، فإن هذا المنهج ليس بالهزيب عند علماء الشرق ، فالذين يدخلون في المباحث النظرية لا يستعملون الاعتقودهم غير قليل ، ومن صرح بهذا المسلك أبو حامد الغزالي حيث قال في المنقذ من الضلال « إن اختلاف الخلق في الأديان والمثلم اختلاف الأمة في المذاهب وكثرة الفرق ، بحسب عرق غرق فيه الأكثرون ... ولم أزل في عتقوان شبابي - منذ راهقت البلوغ إلى الآن - وقد أناف السن على الحسین - أقحمه في هذا البحر ... وأنقص عقيدة كل فرقة واستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز بين محق ومبطل وسنن ومبتدع ... وقد كان العيش إلى ذلك الحقائق دأبي وديدي ... وحتى أخلت رابطة التقليد وانكسرت عنى الاعتقالات الموروثة » وقد أقصص عن مثله الفيلسوف ابن خلدون وحث على العمل عليه في التاريخ بوجه خاص حين قال في مقدمته (١) « فبو (التاريخ) يحتاج إلى ما أخذ متعددة ، ومعارف متنوعة وحسن نظر وتبني فضياف بصاحبها إلى الحق ، ويتكبان به عن المزلات والمغالط ، لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العرآن والأشوال في الإتيان الإنساني ، ولا قيس الغائب منها بالشاهد ، والحاضر بالذهاب ، فربما لم يؤمن فيها من العور ومزلة القدم . والحيد من جادة الصدق ، وكثيراً ما وقع المؤرخين والمفسرين وأئمة

النقل المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادها فيها على مجرد النقل غناً أو سيباً ، لم يرعوا على أصولها ولا قاسدها بأشباها ، ولا سيروها بمبار الحسكة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار ، فضلواع الحق وتاهوا في بيداء الزم والمغالط »

وقال فيها أيضاً (٢) « فإذا احتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والقباع والاعصار في السيرة والأخلاق والعرائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال ، والأحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الواقع أو بين ما بينهما من الخلاف ، وتعليل المتفق منها والمختلف ، والقيام على أصول الدول والمثل ومبادي ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال التأمين بها وأخبارهم حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث واقفاً على أصول كل خبر . حينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول ، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً ، والا زيفه واستغنى عنه »

ولا بدع أن ثبت الشرق رجالاً لا يستقبلون المطالب إلا بالاعتقودهم فان من يتلو القرآن ولو بغير تدبر ، يعرف أن من مقاصد الأسا بعث العقول من مرافد الحول ، وتحريرها من أسرات التقليد ، فترأ يدعو بالبر وبين الحكمة غير متصمر على الموعظة والمعجزات المشهودة ، وبطاب ذوى راء المبتدعة بالحجة . ويمن كل من قد في عقيدة ما له بها من سلطان والآيات المتضاربة في هذا المعنى قد نفخت في العقول روح التفكير وانطلقت بها تخوض في كل علم وتبحث في كل واقعة . فالذهب الذي يرى للباحث أن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه ، لا يسخط عليه رجال

الدين الذي كان بالعقل حقاً ، ورفق العقل والحكمة مكاناً علياً ، وإنما يزدرون الكتاب يجب أن تصور هذا المذهب بكفي وسيلة الى التبرج على كل علم فيشى في غير سبيل ، وبدلج بغير دليل ، ثم زعم بله أنه أحاط بما لم يحيط به أحد من قبله

قال المؤلف في ص ١٢ : فلنصلطع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبا العربي القديم وتاريخه ، وقد برأنا أنفسنا من كل ما قيل فيها من قول وخلصنا من هذه الاغلال الكثيرة الثقيلة التي تأخذ بأيدينا وأرجلنا وورءنا فتحول بيننا وبين الحركة الحسية الحرة ، وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضاً » ليس في الادب العربي أغلال تشد على طلابه فتحول بينهم وبين حركاتهم الحرة جسمية كانت أو عقلية ، ولعلنا تناوله أنظار ذهبت في البحث كل مذهب فأماطت عن طريقه أدنى كثيراً ، ثم أثبت باب التقدم وراثتها مفتوحاً على مصراعيه ، فن ساعدت قانون البحث على طرح قسم آخر من حساب بطولاه وجهاً رحباً ، ونسجت له ألسنتهم الصادقة شكراً خالداً ، فلولوف أن يحرك جسمه وعقله كيف يشاء ، وله أن يتناول أدبنا العربي القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء ، وله أن يستقبلها بعد أن يريه نفسه من كل ما قيل فيها من قبل ، وما عليه إلا أن يعلم أن البحث في العلوم قواين لا يسع « ديكوت » إلا أن يؤمن بها ، وأن من وراء جدران الجامعة المصرية أقلاماً تفار على الحقيقة أكثر من غيرته على الشك فيما يراه الناس حقاً

قال المؤلف في ص ١٢ : يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي تاريخه أن ننسى قوميتنا وكل مشخصاتنا ، وننسى ديننا وكل مايتصل به ، وأن

ننسى ما يضاف هذه القومية وما يضاف هذا الدين ، يجب ألا نتقيد بشي ، ولا ندعن لشي . الامتاج البحث العلمي الصحيح » قال التني :

عجبا له حفظ العنان بأمل ما حفظها الاشياء من عاداتها فتقد هذا البيت عبد القاهر الجرجاني في دلائل الاعجاز حيث قال : كان ينبغي أن يقول : ما حفظ الاشياء من عاداتها ، لان المعنى على أنه ينفي الحفظ عن أنامله جملة ، وإضافته الحفظ الى ضميرها في قوله « ما حفظها الاشياء » يقتضي أن يكون قد أثبت لها حفظاً . فنقول على هذا المثال كان ينبغي للمؤلف أن يقول وننسى الاديان ، لانه يريد أن يضم في أذهان القراء أنه أصبح عن الدين في ناحية ، والاضافة في قوله « ديننا » تقتضي ان يكون قد أثبت لنفسه ديناً . ولا نتجاوز هذا الى تقد الاضافة في قوله « قوميتنا » لاننا لا نريد تقد المؤلف وإنما نريد تقد كتاب « في الشعر الجاهلي »

قال المؤلف في ص ١٢ : ذلك أننا اذا لم ننس قوميتنا وديننا وما يتصل بها فنضطر الى الحماية وإرضاء هذه العواطف لو نسي المؤلف قوميته ودينه لما تطوَّح في البعد عن الحقائق الى هذه الغاية ولكنه ربط قلبه بعواطف تضاد هذه القومية وهذا الدين فاضطر الى محاباتها وارضائها ، وستأجلك الفصول الآتية بسطوة هاتيك العواطف وما نفشت فيه من أدب وتاريخ

قال المؤلف في ص ١٢ : وهل فعل التقدم غير هذا ؟ وهل أقصد علم التقدم ، شي . غير هذا ؟

للقدماء عواطف دينية وأخرى قومية وقد تأخذ عاطفة العقيدة أو القومية من خف وزنه فيقول ما ليس بحق ، أما الذين أوتوا العلم الراسخ والاستقامة فإن الذي يتقضى أثرهم بذلك ، وإنصاف يقف على أنهم كانوا يطلون أعنة النظر في كل بحث ويأخذون أنفسهم بالأدلة من محسوس العقل وهذه مؤلفاتهم في العلوم النظرية من إلهيات وكونيات ، أوفى العلوم السعينة من شريعات وأدييات ، تشهد بأنهم كانوا في حرية الفكر والتحرر في الرواية بالمنزلة التي يحفلهم أساندة العالم ونجوم هدايته كانوا يستيقنون البحث بقولهم ولم يروا أنفسهم في حاجة إلى التجرد من دينهم لأن حقائقه الناطقة لا يعترضها العلم في كبير أو صغير ، ولو فرضنا أن إيقان البحث يتوقف على التجرد من الدين وضعوا ما صنع المؤلف عند أخذه في هذا النحو الجدي من البحث ، لمادت بهم أحلامهم الراجحة إلى لباس العقوى ، ولم يزرأهم العلم من دينهم شيئا ، ولم يزرأهم دينهم من العلم تقيرا

قال المؤلف في ص ١٢ « كان القدماء عربا يتعصبون للعرب ، أو كانوا عجا يتعصبون على العرب ، فلم يبرأ علمهم من الفساد . لأن التعصبين للعرب غلوا في تمجيدهم وإكرامهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم ، ولأن التعصبين على العرب غلوا في تحقيرهم وإصغارهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم أيضا »
خذ مثلا من الأمثلة التي يضربها المؤلف للدلالة على أن عاطفته استولت على قلبه ، وإذا ظهرت العاطفة على القلب فلا تسمع إلا الغلوا في القول ووجوداً لكثير من الحقائق . هل رأيت كتابا شريقيا أو غريبا ، عني على دينه أو تجرد منه ، احتفظ بقوميته أو تبرأ منها ، يساعد قلبه وقد تصدى لبحث علمي أن يقول : كان القدماء عربا يتعصبون للعرب ، أو كانوا عجا يتعصبون على العرب

ألا يقوى عقله أمام هذه العاطفة على أن يزحزح القلم قليلا ولو إلى أن يقول : كان من القدماء عرب ، وكان منهم عجم
في القدماء عرب يتعصبون للحقيقة أكثر مما يتعصبون لقوميتهم ، وفي القدماء عجم يتعصبون على الزور والبشأن أكثر مما يتعصبون على العرب ، وهذا ان الغريقتان لم يسرفوا على أنفسهم أو على العلم ، ولم يغلوا في تمجيد العرب وما هووا بتحقيرهم ، وهم معظم من قاموا ببحث العلوم وتدوينها . ولما في حاجة إلى سرد أسبا . هؤلاء ، وبسط القول فيها قدموه للشرق من علم قيم وعمل صالح ، إذ لا بد لهذه الطائفة المستتبيرة من أن يدرسوا تاريخ سلفهم ، ويدركوا مغزى السكليات التي يصيها أمثال المؤلف في آذانهم

قال المؤلف في ص ١٢ « كان القدماء متخلصين في حب الاسلام ، فأخضعوا كل شيء ، لهذا الاسلام وحبهم إليه ، ولم يعرضوا للبحث علمي ولا لفصل من فصول الأدب أو لون من ألوان الفن إلا من حيث أنه يؤيد الاسلام ويعززه ويعلى كرامته ، فما لام مذهبهم هذا أخذوه وما نازوه انصروا عنه انصروا »
درس القدماء من المسلمين علوما شتى ولم يتلقوها كما يتلقاها اللائمة من الرجال بتأنيبه وتقليد ، فحاضوا غمارها واضمها في الوقوف على أسرارها وأبصروا فيها حقا وباطلا ولم يقتصرروا في علمهم إلى الحق حقا على دليل مواقفته للدين ، ولا في معرفتهم للباطل بباطلا على دليل مخالفته له ، بل كانوا يترسمون في ذلك منهج المنطق الصادق ويعرجون الحجة النظرية بملها ، وعدم ارتدادهم عن الاسلام لا يدل على أنهم أخضعوا له كل شيء . وإنما هو الدين القيم يخضع له الحق بنفسه ولا يحوم الباطل في ناحيته

وأما العلوم الأدبية فما كان الباعث لهم على وضعها وتدوينها نهيها الوسائل

إلى فهم الكتب والسنة ، ثم انطلقوا في قوتها إلى ملائع أساليبها حاجة الاسلام في حال . وأخذها من حيث أنها تؤيد الاسلام وتمزه وتعلل كفته لا يستدعي تحريفها عن مواضعها أو خطبها بما ليس من قبيلها ، فإن في الحقائق المؤيدة للاسلام لغناء عن محاولة تأييده بالزور والاتحال وعلى المؤلف حرج فيما رمز إليه بقوله « لهذا الاسلام » فإن الناس يعتقدون - وما اعتقدوا لاحقاً - أن من خدم الاسلام خدم السياسة الرشيدة والمدنية المبصرة والانسانية السليمة

قال المؤلف في ص ١٣ « أو كان القدماء غير مسلمين يهوداً أو نصارى أو مجوساً أو ملحدين أو مسلمين في قلوبهم مرض وفي نفوسهم زيف ، فتأثروا في حياتهم العلمية بمثل ما تأثر المسلمون الصادقون ، تعصبوا على الاسلام ونحوه في مجيهم العلمي نحو الفض منه والتصغير من شأنه ، فظفوا أنفسهم وظفروا الاسلام وأفسدوا العلم وجنوا على الأجيال المقبلة »

العلوم إما عائدة إلى العقل وما كان المسلمون ليقبلوا فيها يهودياً أو نصارى أو مجوساً أو ملحداً أو مسلماً ولو كان ناسكاً حقياً ، وإما عائدة إلى الشرع ، وهذه إما أن تكون رواية ، والرواية لا يتلقونها إلا من مسلم بلوا سيرته فكانت مظهر الصدق والعدالة ، وإما أن تكون استنباطاً ، والذين استنبطوا وتهدد الجمهور مناهيهم كانوا على ذكاه واستقامة بحيث لا يندرج بينهم تعصب على الاسلام ينحو نحو الفض منه والتصغير من شأنه . وقد وضعوا فوق هذا موازين يعرف بها صحيح الرواية من سقيمها ، ويميز بها خالص الآراء من رديتها . وإما أن تكون أدباً أو تاريخاً وهذه القنون ولأن أخذتهم قدحاً وتعصبها أقل مما أخذهم العلوم الشرعية ، قد أنعموا لها معاً تهدي بها الأجيال المقبلة وتكنيهم شر أولئك

المتصين ، وهذا شيخ الاسلام ابن تيمية والمافظ ابن الجوزي قد نقدا صاحب الاغانى الذي يستند منه المؤلف أدبه وعرفوا الأجيال المقبلة أنه لا يوثق بروايته ولا يعول عليه في تحقيق علم أو تاريخ ولا أحساباً يوجدها أمثال هؤلاء البغاة ، يروج بينها ما يرضعه المتصين على الاسلام للتصغير من شأنه دون أن يجد ناقداً ومقتداً

قال المؤلف في ص ١٣ « ولو أن القدماء استطاعوا أن يفرقوا بين عقولهم وقلوبهم وأن يتناولوا العلم على نحو ما يتناوله المحدثون ، لا يتأثرون في ذلك بقومية ولا عصبية ولا دين ولا ما يتصل بهذا كله من الأهواء ، تركوا لنا أدباً غير الادب الذي نجده بين أيدينا ، ولا راحونا من العناء الذي يتكلفه الآن » كأن لم يبق في المؤلف رمق من احترام التاريخ فأخذ يتحدث عن القدماء في هذه النزعة المتناهية غلوأيشه غلوألهما في الاسواق ! ! ! القدماء من استطاعوا أن يفرقوا بين عقولهم وقلوبهم ، وفي المحدثين من تضاللت عقولهم حتى تغافلت تحت سلطان أهوائهم ، ولكن المؤلف لا يصدق أن أحداً فرق بين قلبه وعقله حتى يخرج على الدين ولو في كل بحث مرة أو مرتين

وليس من الميسور أن يجادله بأنني هي أحسن ما دام قائماً بأن كل من يعتنق ديناً قامت الآيات البينات على صحته ، لم يضع بين عقله وقلبه حاجزاً ، وأن من يسوق الشاهد من الاغانى ونحوه دون أن يبحث في رواته ويُدري صحة طريقته ، فذلك الذي جعل بين عقله وقلبه سدأ لا تستطيع العاطفة أن تنظره ، ولا تستطيع له نقبا

قال المؤلف في ص ١٣ « فلنقع لوم القصد على ما تأثروا به في حياتهم العلمية مما أفسد عليهم العلم »

حكم التاريخ أن أفراداً قصر في الفهم بأهم أو قل من أدب النفس نصيبم فأساءوا التصرف في العلم لأهوا شئ ، وشهد قبل هذا بأن الجاهلذة من القصد نظروا فأحكوا النظر ، ووروا فصدقوا في الرواية ، وأتهم فصدوا بأنفسهم إلى إصلاح ما يلحق العلم من آفة الاحتيال أو سوء التأويل فلا تثريب على القصد . وإنما التثريب على تلك الفئة التي لا تخلو من أمثالها العصور ، حتى العصر الذي أريد فيه كتاب (في الشعر الجاهلي) وأرغى

قال المؤلف في ص ١٣ « ولتجهد في ألا تأثر كما تأثروا وفي ألا تضد العلم كما أفسدوه . لتجهد في أن تدرس الادب غير حافلين بتمجيد العرب أو الغض منهم ، ولا مكترئين بنصر الاسلام أو البغى عليه »

يعد المؤلف قراء كتابه بأنه سيجتهد في ألا يتأثر كما تأثر القصداء وفي ألا يفسد العلم كما أفسدوه ، وقد خافه قلبه ولم يستطع أن يبغى لنا من حديث المسبب عثرة .

قال المؤلف : إنه سيجتهد في درس الأدب غير حافل بتمجيد العرب ولا مكترث بنصر الاسلام ، وقد صدق القراء وقال ملا يحظر على قلوبهم سواء . وقال : إنه سيجتهد في درس الأدب غير حافل بالغض من العرب ولا مكترث بالنهي على الاسلام ، وهذه الجملة لا تكاد تلتقي مع الواقع ، فإن المؤلف احتفل بالغض من العرب منذ خلوا الجاهلية من أعناقهم ، وأكثرت بالنهي على الاسلام والحنف في هذا النبي حتى ركب من التصف ما أفسد عليه عمله ، وجعله ينتشرب بقصص لا يسبغها المذهب الجديد

قال المؤلف في ص ١٤ « ولا معنيين بالملاعبة بينه وبين نتائج البحث العلمي والأدبي »

يرمز المؤلف بهذا إلى مايكتبه صراحة من أن الدين والاعلم على خلاف ، وهي كلمة يضاهي بها قول فئة تجادل بغير بينة وتقضي على غير نظام للعدل أحكام قاطمة وهي ما تستند إلى يقينيات كالشهادات والمتواترات ، وللعقل أحكام غير قاطمة وهي ما تستند إلى الظن ، وقد رفع الله الفنون بعضها فوق بعض درجات ، فمن الظن ما يقوى فيوشك أن يكون علماً ، ومن الظن ما يضعف فيكون شكاً ، وقوة الظن وضعفه يرجعنا إلى تفاوت الامارات والدلائل التي توجده وتربيه في النفس

وليس في قبيل العلم أو الظن الذي يكاد يكون علماً ما يعترض نصوص الدين في قليل أو كثير ، وإذا وجد في الفطيات البعيدة عن حدود العلم ما يعترض قرآناً أو سنة ، آثرنا العمل على ما في القرآن والسنة الثابتة وتركنا أمثال هذه الفنون يوجع بعضها في بعض ، ويتقلب فيها أصحابها إلى يوم الفصل . وما تسميه هذه الفئة البائسة علماً وترغم عن الدين على خلافه ، لا يخرج عن هذا الظن الذي لا ينفى من الحق شيئاً

ومن المسكيات التي تنسبها هذه الفئة لاقتناص المستضعفين من الناس ، أن يقولوا في غير خجل : إن الدين يثقله القلب ، أما العلم فوره العقل ، والقلب غير العقل ، ويمكن في زعمهم إطفائ الإنسان إلى عقيدتين متناقضتين ، يطعنن إلى احدهما قبله لأنها واردة من ناحية الدين ، ويطعنن إلى أخرىها بقوله لأنها انصاف اليه بالدلائل العلمية . ولا يلتبس على ذكي أو غبي أن مرعى حديثهم هذا إنما هو سلخ النفوس من كل ما أرشد اليه الدين من علوم إلهية أو أدبية أو إجتماعية

قال المؤلف في ص ١٤ « فإن نحن حررنا أنفسنا الى هذا الخلد فليس من شك في أننا سنصل ببحثنا العلمي الى نتائج لم يصل اليها مثلها القديما »
 وقع اليينا أن من مريدي (ديكارت) من توسل بمنهجه الى استخراج نتائج على هوي ذوقه ، ومنهم من اتخذ عثرة في طريق العقائد . وزعة المؤلف ترمي الى أنه ري على هذا الأثر ولا يفتيد إلا هذه الغاية ، وها هو ذا قد أسهب في كتابه ماشاء أن يسهب ، ولم يضع يده على نتيجة ، ما خلا عثرات يلتبسها في سبيل العقائد ، وأقوال يفصلها على قياس أهوائه ، وموعيدك بحث الفصول القادمة وما أنت من بحث هذه الفصول بعيد

قال المؤلف في ص ١٤ « فانت ترى أن منهج «ديكارت» هذا ليس خصباً في العلم والفلسفة والأدب فحسب ، وإنما هو خصب في الاخلاق والحياة الاجتماعية أيضاً »

إن منهج «ديكارت» كمثل منطق «أرسطو» لا يخرج العقل من غسق الجهالة أو الحيرة الى وضوح اليقين أو الرجمان ، وإنما يرسم خطة التفكير . والسير في هذه الخطة موكول الى ذكاء الباحث وأمانته ، فإذا كان عقل الباحث غير موزون ، أو كان خبطه من الاخلاص مضياً ، لا يبرع الناس إلا أن يقول ما يستعده منه «ديكارت» ويتألف ^(١) منه الدين أوها الحكمة الجديدة »

وحسبك شاهداً على أن هذا المنهج لاتصلح له إلا تبصيرة الخالصة النافذة أن أحد دعائمه وهو «سينوزا» قد ابتغاه وسيلة الى نظرية «الحلول» وهي نظرية ذاهية في السخافة الى مكان مسحق

(١) التبايف : الضحك باستهزاء

قال المؤلف في ص ١٤ « وأنت ترى أنني غير مسرف حين أطلب منذ الآن الى الذين لا يستطيعون أن يبرعوا من القديم ويخلصوا من أغلال العواطف والاهواء حين يقرأون العلم أو يكتبون فيه ألا يقرأوا هذه الفصول . فلن تقديم قراءتها إلا أن يكونوا أحراراً حقاً »
 إنني غير مسرف حين أطلب منذ الآن الى الذين يستطيعون أن يتقنوا الجديد ويخلصوا من أغلال التقليد حين يقرأون العلم أو يكتبون فيه أن يقرأوا تلك الفصول ، فقد تقديم قراءتها إذ يجدون فيها المثل الأعلى لتهاافت الديكارتيين على ما يسميه المناقشة تناقضاً أو تخيلاً

والوجه الذي يخرج منه مقلدة هذا المنهج الى ما يؤاخذهم عليه العلم هو أن واضعه يجعل من أركانه عدم التسليم بشئ . إلا أن يكون واضحاً لدى العقل ، ومن هنا يمكن لغير الخالص ، إنكار بعض الحقائق بزعم إبهامها وعدم القضاء أمرها ، كما يمكنه تقرير شئ من الباطل بإبهام أنه فحصة فكان حقيقة واضحة فتجنيح ديكارت ليعلمي المؤلف من أن يناقشه الاحرار حقاً فيوضحوا حقيقة أفكارها أو يفوضوا زوراً أدعى أنه حق لا غبار عليه

٢

﴿ مرآة الحياة الجاهلية يجب أن تنقسم في القرآن ﴾

« لافي الشعر الجاهلي »

انتسج المؤلف هذا الفصل يؤانة الذين يكتفون بالأدب العربي القديم ، فأخذ يؤاخذهم من الحرف على الحياة الجاهلية ، ويدعم بأنه لا يقطع الطريق بينهم وبين هذه الحياة التي يجنون في درسها لغة علمية وفنية ثم قال في ص ١٥ « فأزعم أنني سأستكشف لهم طريقاً جديدة واضحة قصيرة سهلة يصلون منها الى هذه الحياة الجاهلية ، أو عبارة أصبح : يصلون منها الى حياة جاهلية لم يعرفوها ، الى حياة

جاهلية قيمة مشرفة متممة خاتمة كل الحافلة لهذه الحياة التي يجهدونها في المطولات
وغيرها مما ينسب الى الشعراء الجاهلين *

لا عجب أن يجئ الى المؤلف أن الناس سلاكون ذلك البحث باعجاب
وقليل ولا يلبثون أن يفتعلوا كل شعر جاهلي حواه كتاب لغة أو أدب
ويضربوا به ثيغ هذا النهر ، ولا عجب أن يرق الخلال الذين يكلفون بالأدب
العربي التقديم وهدي . فزعم على الحياة الجاهلية بما يبادرهم به من أن كتابه
لا ينوي محو أثرها وحرمانهم من التمتع بمشاهدتها

وإن تعجب فحجب له يدعي في غير مزاج أنه استكشف الحياة الجاهلية
طريقاً جديدة . ثم لا يكون منه إلا أن يذكر في بيان هذه الطريق الجديدة كتاب
الله الذي درسه أولو حكمة لم يأت المؤلف حتى الآن بأثر قيمه شيئاً مذكورا
في حسابهم . ماذا صنع علماء العربية ومن أفرغ قريحته في تفسير القرآن منهم ، ألم
يقتعه أولئك الحكماء في معاني الكتاب العزيز ؟ وهل كانت الحياة الجاهلية
المقتضية من القرآن غير العاني التي يفصلها هؤلاء العلماء عند تفسير آية تحكي شيئاً
من شؤون أولئك الجاهلين أو ترد عليهم بعض أقوالهم

فعلما الشرق درسوا الحياة الجاهلية فيما صح من أشعارهم وفيما يقصه
القرآن من أنوالهم وأفعالهم . نعم ، هم لم يعرفوا الحياة الجاهلية في الصورة التي
سيلفتها المؤلف ، ولا يريدون أن يعرفوها إلا أن تتقلب عقولهم شبوات ،
وعلوهم شكوكاً ونخرصات

قال المؤلف في ص ٩٥ « فإذا أردت أن أدرس الحياة الجاهلية فلتست
أسلك إليها طريق امرئ القيس والناجفة والأشعث وزهير ، لأنني لا أتق بما
ينسب إليهم ، وأنا أنسلك إليها طريقاً أخرى ، وأدرسها في نص لاسبيل الى
الشك في صحتها ، أدرسها في القرآن . فالقرآن أصدق مرة للعصر الجاهلي » .

أحتوى القرآن نبذة من أنبا . الجاهلية جاءت في سبيل النبي على بعض
عقائدهم الضالة كالشرك بالله ، ومبتدعاتهم الخاسرة كمباداة الاوثان ، وعوائد
المقنونة كزوار البناات ، وآرائهم الجائدة كنكولهم « إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا
على آثارهم مقتدون »

ومأجا . عنهم في هذا الصدد لا ينبغي أن يكون فهم ذلك . وبلاغة وحكمة
وشي . من مكارم الاخلاق ، لان القرآن لم ينزل لتعجيد أو ليكون مرآة
لحياتهم ، وإنما هو كتاب نزل لتقوم العقائد وتهذيب الاخلاق وتنظيم الصلة
بين الخالق والخلق ، وإمالة الاذن عن طريق الحياة الاجتماعية الرافقة . وهذا
يستدعي توجيهه الى مدى الامم من قص ليكله أو فساد ليصلحه . وهذا يقتضي
ألا يعرج على مايدل أو يشعر بشئ . من محاسن العرب الا قليلا

فالتقصير في تاريخ العرب قبل الاسلام على القرآن إنما يؤخذ صورة خالية
من تلك المزايا التي لم يمسها القرآن إنكاراً لها وإنما سكت عنها لانه لم يأت مؤرخا
ولا مادحاً . فذعوى أن القرآن يمثل « حياة جاهلية قيمة مشرفة » إنما يهجم عليها
من لا يدري أن لباحث العلمية وقارا ترتبف أممه كل لاغية

قال المؤلف في ص ١٦ « وأدرسها في شعر هؤلاء الشعراء الذين عاصروا
النبي وجادوه »

الشعراء الذين شهدوا وأعصر النبوة أربع طوائف ، منهم من كان معجوبي النبي ^{صلى الله عليه وسلم}
أو بحث على محاربه ، وهذه الطائفة صنفان : صنف استمر بمحاثته الجاهلية كابي
عزة الجمحي ، وصنف عاد الى الاسلام كعبد الله بن الزبير
ومنهم من لم يسمع عن شعر في هجاء النبي صلى الله عليه وسلم أو الاغراء

عليه ، وهذه العاطفة صفان أيضاً : صف ليس هدى الاسلام كحسان بن ثابت وصف لم يعرف له إسلام كالأعشى ميمون بن قيس وعبارة المؤلف صريحة في أنه يتق شعر الذين جادلوا النبي صلى الله عليه وسلم فتناول الصنفين الأولين قط ، ومقتضى هذا أنه يستند في حياة المجاهلية شعر أبي عزة الجهمي وعبد الله بن الزبيري ، ولا يستند فيها شعر حسان والأعشى ، وهذا من تصفاته التي لا يجد لها تقاري . رائحة ولا طعما . ثم إن درسه الحياة المجاهلية في شعر القئين جامدا بعد التي يتلوه يقضي عليه بأن يدرسها في شعر الحضرمين كحسان وليبد والثانية الجعدي ، بالحرى . ولعل كلمة « وجادلوه » إنما زينها له العاطفة ودفعها على حين غفلة من الفكر ، فأخذت في الفقرة موقفاً لا يليق بها

قال المؤلف في ص ١٦ « وفي شعر هؤلاء الشعراء الذين جامدوا بعده ولم تكن قوسهم قد طابت عن الآراء والحياة التي أنفوا بأنهم قبل ظهور الاسلام ، بل أدرسها في الشعر الأموي نفسه ، فقلت أعرف أمة من الامم القديمة استمسكت بتذهب المحافظة في الأدب ولم تهجد فيه الا بمقدار كالأمة العربية »
من الشعر ما يشتمل على وصف أمر أو حكاية واقعة ، ومنه ما يعبر عن معان في نفس الشاعر كالمحزن والسرور والحزن والفرجة في الشيء والتنور منه . وله بعد هذا المعنى الذي تدل عليه الانفاظ بحسب وضعها معنى آخر يذهب إليه الناظر من طريق الاعتبار ككلر تذكير الشاعر ومبلغ جودة قريحته وقوة خياله وسوء بلاغته وآداب خطابه
وهذا القسم بآثار مدلولاته لا يستفاد من الشعر الا أن تكون نسبته قائما صحيحة

وهناك معنى ثالث وهو أن الناظر في شعر كثير يعزى الى شعراء أمة في عصر أو عصور ، يمكنه أن يستفيد من مجموع هذه الأشعار معاني عامة ويشتها للامة في جملتها ، ومثل هذا آداب خطابها ومبلغ فصاحتها وقوة تفقها وسعة تحصيلها ، وكيفية تفقها من معنى الى معنى ومن غرض الى غرض ، الى ما يشاكل هذا من تصرفها في السلام ينحو الإزلة والمجازلة والابجاز والالطاب
وإذا كان الشعر الأموي أثملا يمثل من حياة المجاهلية هذا المعنى الدارج حول آداب اللغة ، فإن الشعر الذي ينسب للأعشى وزهير والثانية وطرفة ويدي المؤلف أو غيره انتحاله ، يمثل هذا المعنى أيضاً بمقدار ما يمثل شعر الفرزدق وجبر ، حيث كان مصطلحوه من شعراء العهد الأموي

قال المؤلف في ص ١٦ « فحياة العرب المجاهلين ظاهرة في شعر الفرزدق وجبر وذو الرمة والاختل والراعي أكثر من ظهورها في هذا الشعر الذي ينسب الى طرفة وعنترة والشاخ وبشر بن أبي خازم »
إذا جعل المؤلف موضوع كتابه البحث عن الشعر الجاهلي ، فما خطبه يذكر الشاخ بن ضرار وقد أدرك الاسلام وشهد وقعة القادسية وتوفي في غزوة موقان لهد عثمان بن عفان رضي الله عنه ؟

فإن كان عنذر المؤلف في التعرض للشاخ أنه نشأ في المجاهلية ، أفند عليه هذا الاعتذار بتصريحه بأنه يدرس الحياة المجاهلية في شعر الذين عاصروا النبي صلى الله عليه وسلم وجادلوه ، وشعر الشعراء الذين جامدوا بعده ، والشاخ عاصر النبي صلى الله عليه وسلم ولكنه لم يجادله ، ولا أحسب عدم مجادلاته علة تقتضي رفع القيمة بشعره إلا في رأي الفاسق عن أمر ديكركت ، ومن ذا الذي يقبل

الفرق بين الشياخ وأبي عزة الجمعي فلا يبق بما ينسب الى الاول ويضع ثقله فيها ينسب الى الثاني . ولا ينفع المؤلف أن يوجد أشخاص يدعون بهذا الاسم ولم شعر ، فالشياخ بن ضرار هو صاحب الديوان وهو المشهور في كتب الادب والبراهم ، وليس لتفسيره أثر في الادب يهتد الى أن يذكر في جانب عثرة وبشر بن أبي خازم

أخذ المؤلف يصور نظرية أن القرآن أصدق مرآة لحياة الجاهلية وجعل يورد أشياء ألفها الناس من قبله ، وعلى الرغم من وضوحها لم تستطع أن تعقد صلة بينها وبين هذه الصورة التي أنساب فيها قلبه وطني
ذكر المؤلف أن العرب أعجبوا بالقرآن لأنهم فهموه ووقفوا على أسرارها ، وإنما فهموه لما بينهم وبينه من الصلة وهي كونه كتاباً عربياً ، وانصرف من هذا الى أن في القرآن رداً على الوثنيين واليهود والنصارى والصائفة والمجوس ، وأن لأصحاب هذه الملل والنحل فرقاً في بلاد العرب تتلمهم ، وأن هذه الفرق هي التي كانت تعارض القرآن حين هاجم دياناتهم ، وخرج من هذا الى أن القرآن حيث يتحدث عن الوثنيين واليهود والنصارى وغيرهم من أصحاب النحل والديانات إنما يتحدث عن العرب وعن نحل وديانات أنها العرب ، وكان يأتي من المعارضة والتأييد بقدر ما لهذه النحل والديانات من السلطان على نفوس الناس ، إذا القرآن « يمثل لنا حياة دينية قوية تدعو أهلها الى أن يحدوا عنها ما وسعهم الجدل » وادعى بعد هذا أن القرآن يمثل الامة العربية في حياة عقلية قوية الى حياة سياسية متصلة بالسياسة العامة ، الى حضارة راقية . ولتند الى مناقشته فيما عرضناه عليك ملخصاً ، واليك المناقشة :

قال المؤلف في ص ١٦ « قلت إن القرآن أصدق مرآة للحياة الجاهلية ، وهذه القضية غريبة حين نسمعا ولكنها بدئية حين تفكر فيها قليلاً »

يعرف كل من قرأ القرآن أو استمع الى قراءته أنه تحدث عن قوم جاهلين ، يتأخذ في نفسه صورة لحياة أولئك القوم على قدر ما دلت عليه الآيات مرآة أو إيساء ، مطابقة أو اقتضا . فلن أراد المؤلف أن في القرآن ما يدل على شيء من حياة الجاهلية ، فالقضية بدئية ، ولا حاجة الى أن تفكر فيها قليلاً أو كثيراً ، وإن قصد أن في القرآن حياة جاهلية مشرفة فمهمة فالقضية خيالية لا يمتاز في إدراك سرها إلا الأذكى من الأغبياء

قال المؤلف في ص ١٦ « وليس من اليسير بل ليس من الممكن أن نصعد أن القرآن كان جديداً كله على العرب . فلو كان كذلك لما فهموه ولا وعوه ولا آمن به بعضهم ، ولا ناهضه وجادل فيه بعضهم الآخر ، إنما كان القرآن جديداً في أسلوبه ، جديداً فيما يدعو اليه ، جديداً في ما شرع للناس من دين وقانون ، ولكنه كان كتاباً عربياً ، لغته هي اللغة الادبية التي يصطنعها الناس في عصره »

شأن هذه الفقرات أن توضع في كتاب يبعث به الى قوم لا يدرون ما اللغة العربية ولم يسمعو من القرآن ولو آية ، ومن المحتمل أيضاً أن يقال على وجه التنبيه للأطفال الذين أخذوا يترددون على المكتبات الأولية . أما أنها تلقى في شكلية الآداب أو تدرج في « نحو من البحث عن تاريخ الشعر العربي جديد » فذلك ما لا يجد له النوق مساناً

ثم إن قول المؤلف « وليس من اليسير بل ليس من الممكن أن تصدق أن القرآن الخ » يضع في ذهن القاريء أن الناس قال : كان القرآن جديداً كله على العرب ، وأن هذا القائل هو الذي وثب عليه المؤلف بالتكذيب

وطعنه بحجة أنه لو كان كذلك لما فهموه ولا وعوه ، ولم يقل أحد : إن القرآن جديد كله على العرب ، فإن كان المؤلف يريد أن يوم طلابه بالجامعة أنه القوي على دحض أقوال القدماء ، فخير له من هذا أن يريهم الطعن في أقوال حقيقية وآراء لا تزال قائمة

ذكر المؤلف أن القرآن يرد على الوثنيين واليهود والنصارى والصائبة والجوس ثم قال في ص ١٧ « وهو لا يرد على يهود فلسطين ، ولا على نصارى الروم ويجوس الفرس وصائبة الجزيرة وحدم ، وإنما يرد على فرق من العرب كانت تمثلم في البلاد العربية نفسها »

يضع المؤلف بعض الكلام في غير مواضعها فتكبر بها الجلة في ليس أو تدافع ، كما قال في هذه الجلة : إن القرآن لا يرد على يهود فلسطين ونصارى الروم وصائبة الجزيرة وحدم ، وهذه الفقرة تقتضي أنه يرد عليهم ولا يخصهم بالرد بل يتناول به غيرهم . ثم قال : وإنما يرد على فرق من العرب كانت تمثلم في البلاد العربية ، وهذه الفقرة المصدرة بإداة الاختصاص تدل على أن الرد مقصور على الفرق التي كانت تمثلم في البلاد العربية . والحقيقة أن القرآن إذا تحدث عن أهل مكة فحديثه عائذ لما يتخلدونه من عقائد أو شعائر ، وسواء عليه أكان الظاهرون بهذه العقائد عرباً أو غير عرب ، وإذا ورد بعض الآيات خطاباً لفرق من العرب فلا مرق اقضى خطابهم ، كان يعترضوا الدعوة بأذى أو يجادلوا على غير بيئة

قال المؤلف في ص ١٧ « ولولا ذلك لما كانت له قيمة ولا خطر ، ولما حفل

به أحد من أولئك الذين عارضوه وأبدوه ، وضعوا في سبيل تأييده بالأموال والحياة »

لا يتجاسى المؤلف من أن ينشر في أذهان طلابه بالجامعة غثوباً غير صادقة ، يفرض خصومة ناشئة ، ويمثل قلمه في موقف الهجوم والاطعن . فمثل الى قاري ، هذا البحث أن الناس لا يفتنون أن في بلاد العرب فرقاً من اليهود والنصارى والوثنيين داخلون فيها يتحدثون به القرآن عن أصحاب هذه الديانات ، حتى يحسب أن المؤلف انفرد بعنة هذه الفرق حيث أخذ يستدل على وجودها بمثل قوله : ولولا ذلك لما كانت له قيمة ولا خطر ، ولما حفل به أحد من أولئك الذين عارضوه وأبدوه .

لماذا لا تكون للقرآن قيمة إلا حيث يرد على فرق في البلاد العربية تمثل هذه النحل والديانات ؟ أفلا تكون له قيمة لو اتفق أن الأمة العربية كلها من الدهريين الذين يقولون - فيما ينشأ القرآن - « إن هي الا حائتنا الدنيا نموت ونحيا وما بهلكت الا الدهر » فيدعو أصحاب هذه النحلة تم يتعرض لاصلاح ما في غيرها من النحل والديانات التي لا يرجد في بلاد العرب من مثلها ؟ بل ! ولكن المؤلف يريد أن يتجاسى الذين في قلوبهم مرض بأن ليس للقرآن قيمة ولا شأن الا حيث يرد على الفرق التي تنتم في البلاد العربية وما معنى أن مؤيديه لم يحتفلوا به إلا لأنه يرد على فرق في البلاد العربية تمثل هذه النحل والديانات ؟

أليس من الممكن بل من اليسير أن يحتفلوا به لأنهم أولو فطر سليمة وبصار نبوة ، والقرآن نور يمشي بين أيدي أوليائه ؟ ولماذا حفلت به الامم غير العربية كالفرس والترك والمندوب والبربر وقسم عظيم من أوربا ؟ فبل احتفلوا به وجاهدوا في سبيله لانه يرد على فرق في البلاد العربية أو فرق في أقطارهم تمثل هذه النحل

والديانات ؟ كلا ! إنما يجمل بالقرآن من يجمل به ، لانه برهان هداية وسعادة ، ولأن في حججه ما يقف في لمأة المئات للحق « لا يرتقي صدر منها ولا يرد »

قال المؤلف في ص ١٧ « أفترى أحداً يعقل بي لو أني أخذت أهاجم البوذية أو غيرها من هذه الديانات التي لا يدينها أحد في مصر ؟ ولكني أغضب النصارى حين أهاجم النصرانية ، وأهيج اليهود حين أهاجم اليهودية ، وأحفظ المسلمين حين أهاجم الاسلام . وأنا لا أأفاد أعرض لواحد من هذه الأديان حتى أجد مقاومة الافراد ثم الجماعات ثم مقاومة الدولة نفسها ثمها النيابة والقضاء »

يتعصب المؤلف هذه الجمل وأمثالها ليدروها كالرماد في عيون السذج ويخيل اليهم أنه لم يهاجم الاسلام بأشد ما يهاجم به دين تعتقه أمة ذات عزة وحجة وبيان

هل يتربص فرصة تمكنه من أن يطعن في الاسلام بأكثر مما طعن فيه اليوم ؟ وهل فوق تكذيب القرآن وقذف مقام النبوة بالأحتيال على عقول العرب هجوم ! وهل بعد الغمز في نسب الرسول الأعظم شيء . يخوض قلوب المسلمين بالحفيظة والامتناع !

فأخذ اسم البحث العلمي كستار يعمل من ورائه ملا يسوغه قانون الاجتناع ، وسدله على جانب من البحث وبقي جانب آخر مكتشفاً حتى عجز رهطه أن يمدوا عليه طرقاً من ذلك السار المستعار . وسواه كيف يهاجم الاسلام على طريق يسبه بمشاً وما هو يبحث وإنما هو الطعن الذي يدع في النفوس أملاً ، ولا نجده له في العلم أو الأدب أثرًا

قال المؤلف في ص ١٨ « فانت ترى أن القرآن حين يتحدث عن الوثنيين واليهود والنصارى وغيرهم من أصحاب النحل والديانات إنما يتحدث عن العرب وعن نحل وديانات ألقيها العرب »

تحدث القرآن عن أمم من غير العرب كالقبط ويهود مصر وفلسطين وذكروهم نوح وقوم إبراهيم وقوم لوط ، وقد تعرض لنحل هؤلاء الاقوام واتص عليا جدا لهم لرسلهم ، ومحاجة الرسل عليهم السلام تلك الأمم التي ليست من العرب في قبيل

فالقرآن لا يراى منه إصلاح حال العرب وحدهم ، وليس من نحلة باطلية أو عقيدة مبتدعة إلا وفي أصوله ما يحو أثرها ويقطع دابرها . وبكفي الكتاب الذي يخاطب البشر جميعاً أن يتحدث عن أصول الديانات والنحل بحديث يعرف به حال ما يشتق منها أو يشتق في بعض صورها

قال المؤلف في ص ١٨ « فاما هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين فيظهر لنا حجة غامضة جافة برينة أو كالبرينة من الشعور الديني القوي العاطفة الدينية المسيطرة على النفس والمسيطر على الحياة العملية ، والا فإين نجد شيئاً من هذا في شعر امرؤ القيس أو عنترة ! أو ليس عجباً أن يعجز الشعر الجاهلي كله عن تصوير الحياة الدينية لجاهليين ! »

هذه الشبهة مما اسئله المؤلف من مقال مرغليوث - حيث يقول « نجد في هذه الاشعار ما يبعث على الدهشة ، فشعراء كل أمة يشرحون دينهم وعقائدهم شرحاً واضحاً ، وبخطوط العربية ملوذة بذلك ، ففي كل خطوطة نجد اسم معبود أو أكثر وأشياء تتعلق بعبادتهم وقبلنا نمز في هذه الاشعار على شيء . يتعلق بالدين إلا نادراً »

وقد تعرض جرجي زيدان في تاريخ آداب اللغة العربية^(١) إلى هذه الشبهة وما بدعها فقال « أما العرب فيخالفون العبرانيين من حيث الشعر الديني لانه لم يكن عندهم في الجاهلية كما كان عند العبرانيين ، ولا يعقل أنهم خالفوا إخوانهم فيه ولا بد أنهم نظموه الاشعار وخطبوا بها جبل واللات والعزى وغيرها واستعطفوها وصلوا اليها وتحشروا لها ، ولكن منظوماتهم في هذا الموضوع ضاعت في ثباب الاجيال لعدم تدوينها ، ولاشتغالهم عنها بالجملة والفخر بسبب الحروب التي قامت بينهم قبل الاسلام . فلما جاء الاسلام أغشى الرواة عنها لأنها وثنية ، والاسلام يحو ما كان قبله »

وقال الأستاذ « أدور براونش » في رده^(٢) على مرغليوث « لاحظ العلماء ان الشعر الجاهلي قلما دل على شيء من دين العرب قبل الاسلام : وقد ذكر بعضهم في سبب ذلك ان علماء المسلمين يرفضون من الشعر ما ينافي الدين الاسلامي ويرودون سائرهم ، وهذا مما يثق الانسان بوقوعه »

وخلاصة الجواب ان معظم شعر العرب كان في الفخر والجملة ، وأن المسلمين صرفوا عنايتهم عن رواية الشعر الذي يمثل ديننا غير الاسلام ، ولا سيما دين اللات والعزى ، وعلى الرغم من هذا كله وصلت اليها بقية من الشعر الذي يحمل شيئاً من الروح الديني ، تجده في كتاب الاصنام لابن الكلبي وغيره

قال المؤلف في ص ١٩ « ولكن القرآن لا يمثل الحياة الدينية وحدها وإنما يمثل شيئاً آخر غيرها لانجدها في هذا الشعر الجاهلي ، يمثل حياة عقلية قوية ، يمثل قدرة على الجدل والخصام أنفق القرآن في جهاده حقاً عظيماً ، ليس القرآن

قد وصف أولئك الذين كانوا يجادلون النبي بقوة الجدل والقدرة على الخصام والشدة في المواجهة »

دلالة القرآن على ما عند العرب من دهاء وبراعة في الكلام مما تعلمه المؤلف من اقتضا ، ثم اقلب برهيم بسبب الجدل به ، وهذا الجاحظ يقول في كتاب البيان^(١) (وذكر الله تعالى حال قریش في بلاغة المنطق ورجاحة الاحلام وصحة العقول وذكر العرب وما فيها من الدهاء والكراهة والمكر ومن بلاغة الألسنة والدداء عند الخصومة فقال « فإذا ذهب الخوف سلقوكم بأنسة حوداد » ثم ذكر خلافة ألسنتهم واستأثرتهم الاسماع بحسن منطقتهم فقال « وإن يقولوا تسمع لقولهم » ثم قال « ومن اناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا » مع قوله « وإذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل) .

فهذا مما يرفع الثقة بزعم المؤلف أنه صاحب نظرية « أن في القرآن مرآة للحياة الجاهلية »

قال المؤلف في ص ٢٠ « وفيما كانوا يجادلون ويخاصمون ويجادون ؟ في الدين وفيما يتصل بالدين في هذه المسائل المضلة التي يتفق الفلاسفة فيها حياتهم دون أن يوقفوا الى حلها : في البحث ، في الحق ، في إمكان الاتصال بين الله والناس ، في المعجزة ، وما الى ذلك »

تظهر قوة العقل من ثلاث جهات : (أولاً) طريق الجدل في الآراء العلمية المستندة الى التجارب أو قياس النظير على النظير (ثانياً) طريق الجدل في الآراء المستندة الى حجج العقل كالحديث فيها ودرء الطبيعة (ثالثاً) الحديث في شؤون الأفراد والجماعات . ونحن نعلم أن ذلك كله اناس ونبوغهم يختلف في هذه الطرق

اختلافا كبيرا ، ففهم من يجيدون النظر في الطريق الاول أو الثاني حتى اذا أخذوا بالحديث في الطريق الثالث كانوا بمنزلة قوم لا يبصرون ، ومنهم من نظروا بعينهم في الطريق الثالث ولا يكادون يصرفون أنظارهم في الطريق الاول أو الثاني الا رأيتهم كالانعام أو أضل نبیلا

والقرآن يصف أولئك الجاهلين بشئ من العلم بهذه الحياة فقال « يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا » وقال تعالى « ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا » وهذا العلم يرجع الى بعض شؤون الافراد والجماعات وما دخل تحت تجاربهم من السنن الكونية . ويصفهم مع هذا بسعة العارضة والدد في الخصومة الذين هما أثر من آثار المهاراة في هذا الفن من العلم ، وقد يستحق هذا الوصف من يأخذ الشبه التي تعرض لمن له حظ من التباحة الفطرية ، وليلقيها زخرف من فصاحة وحلية من بيان ، حتى اذا طلعت الحجة ذهب زخرف الفصاحة وحلية البيان وبقي قصر النظر أو خطئ الرأي مكتشفاً بارزاً . وصف القرآن أولئك الجاهلين المهادين بشئ من العلم بهذه الحياة والمهاراة في فن الجدل ، ونهى عليهم الجهل بالمرء والمحقق والصاله بين الحقائق والمحقق وضعف بصيرتهم عن إدراك المعجزة ، وما الى ذلك من مذاهب مطموسة الأثر ، وآراء لا منشأ لها الا الأذواق المعتلة والشهوات اللطاعية ، ولعل هذا تجملها بصفتهم بخلابة البيان أو العلم بظواهر من هذه الحياة الا أنهم خطئ الآراء ، فبنا لا يقع تحت أنصافهم أو تجاربهم ، ونهى عليهم سفهاً في تزوين بعض قبايحهم ، وضعفها عن قويم أهوائهم كما قال تعالى « يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون » وقال « ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام » واذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل » وقال تعالى « واذا رأيتهم تعجبك أجسامهم وإن يقولوا تسمع قلوبهم كأنهم خشب

مستندة يحسون كل صيحة عليهم »
ففي الجاهلين المهادين ذكراً ، وفهم حذق في صناعة البيان ولسكنهم لم يتجاوزا جهما ظاهراً من هذه الحياة

قال المؤلف في ص ٢ « أفتظن قوماً » دلون في هذه الاشياء ، جديلاً يصفه القرآن بانوة ، ويشهد لأصحابه بالمهاراة ، أفتظن هؤلاء القوم من الجهل والغباوة والغفلة والخشوة بحيث يثلهم لنا هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهلين : كلا ! لم يكونوا جهلاً ولا أنفياً ، ولا غلاظاً ولا أصحاب حياة خشنة جافية ؟ وإنما كانوا أصحاب علم وذكاء وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة »
لولا أن الشعر الجاهلي من الذائم الذي يعترض القاريء في كل سبيل ، لقلنا : إن المؤلف تصدى للبحث فيه ولم يستمع الى شئ منه سوى قطع ذات نسج مرذول ومعان مرمية على قارعة الطريق ، ولا غترفتنا من موارده الصافية رادتنا على قراء هذه الصحائف كاساً دهاقاً
في الشعر الجاهلي معان سلبية وحكمة صادقة ، ومن يقرؤه خالي الذهن من كل ما قيل فيه ، يقضي العجب من ذكاه منشيء وسعة خيالهم ، وإقصاصهم النظر في تأليف المعاني والتصرف في فنون الكلام

يخص المؤلف قبة الشعر الجاهلي ويريد أن يجعله مثال الجهل والغباوة والخشوة ، وهذا جرحي ببدان وهو عربي لا يقل في تذوق الشعر عن هذا المؤلف قد عرف كيف يستدل بهذا الشعر على أن العرب لم يكونوا أصحاب جهالة وهجينة فقال في تاريخ آداب اللغة العربية (١) « وقد يتبادر الى الذهن أن أولئك البدو كانوا أهل جهالة وهجينة ليعدم عن المدن وانقطاعهم للغزو والحرب ،

ولكن يظهر مواصل اليانين أخبارهم أنهم كانوا كبار العقول ، أهل ذكاء ، ونباعة واختيار وحسنة وأكثر معارفهم من غار قرائهم وهي تدل على صفاء أذهانهم وصدق نظرم في الطبيعة وأحوال الانسان مما لا يقل عن نظر أعظم الفلاسفة فان قول زهير بن أبى سلى في معلته :

« رأيت النبايا خيط عشاءه » الى قوله « وان غالها نحني على الناس تعلم » لا يقل شيئا على أحكم أكار الفلاسفة)

وان كنت ترغب في أن تنظر الى العاطفة كيف تتقلب بالافكار والاذواق تقلب الرياح بخفيف الزنة يقع في مهبها ، فهذا المؤلف يقول : إن الجاهليين أرقى عقولا وأوسع علما وأرق عاطفة وأبين عيشا من أن يملهم هذا الشعر الباهلي ، وذلك الدكتور مرغليوث يرى أن هذا الشعر أحكم صنعة وأعلى بلاغة من أن يقوله أولئك الرعاع حيث قال في المثلال المشار اليه آنفا « فهل من المعول أن البدو الجهلاء غير التمدنيين يكون لهم شعر بهذه العوجة من البلاغة والري ؟ »

والحقيقة أن هذا الشعر لم يكن بادى من منزلة الجاهليين في العلم والذكاء والعاطفة ولين العيش كما يقول المؤلف ، ولم يكن بالترلة التي تقصر عنها قرائهم ولا تبغها فصاحتهم كما يقول مرغليوث ، بل هو الشعر الملائم لخائهم من كل ناحية وقد ورد الأستاذ (ادور براونش) على مرغليوث في هذا المعنى وسنسوق وجوه دده عليه في غير هذا المقام

بعد أن احتاط المؤلف في وصف الجاهليين بالعلم والذكاء والمواطف والعيش اللين ، ونبه القراء على أن هذا الوصف لا يتبع على جميعهم ، وأنهم كثيرهم من الأمم القديمة وكثير من الأمم الحديثة ينقسمون الى طبقتين قال في ص ٢٠ مبيتا مابين الطبقتين « طبقة المستبرين الذين يتازون بالثروة والجاه والذكاء ، والعلم ، وطبقة

العامة الذين لا يملكه يكون لهم من هذا كله حظ »

أتى المؤلف في بيان الاستنارة على أربع مزايا : الثروة والجاه والذكاء والعلم وقد ينف القاري ، في فهم الاستنارة ولا بدري : أي هذه الامور الاربعة بحيث لا استنارة الا الذي ثروة وجاه وذكاء ، وعلم ؟ ومقتضى هذا أن العالم الذكي اذا لم تكن له ثروة يزل الى طبقة العامة وخرم الدخول في طبقة المستبرين ، أم الاستنارة محصورة في هذه المزايا فمن تجرد منها كان من طبقة العامة ، ومن حاز قسما منها كان من طبقة المستبرين ؟ ومقتضى هذا التأويل أن صاحب الثروة والجاه القائم عليها مستنير ولو هوى به الجهل والغباء الى ذلك سحيق . والصواب أن الاستنارة إنما هي العلم وحصافة العقل ، أما الثروة والجاه فلا يدخلان في حقيقتها ولو أتياها على منهج ديكلارت وطرق لها مرغليوث أبوابها بالبين والشبال

قال المؤلف في ص ٢٠ « والقرآن يبدئنا عن جفوة الاعراب وغلظتهم وإمعانهم في السكر والفاق وقلة حظهم من العاطفة الرقيقة التي تحمل على الايمان والتدين . أليس هو الذي يقول « الأعراب أشد كفرا ونفاقا وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله »

يشير المؤلف في هذه الفترة الى المسكيدة التي نصبها ردهل لهدم الايمان وشرائع الاسلام حيث يزعمون أن الايمان والدين تلقاه العواطف ، وأن العلم تتناوله العقول ، ويقولون دون أن نحمر وجوههم خجلا : إن الواحد منهم يحمل اعتقادين متناقضين : أحدهما ديني تعتقه العاطفة . وثانيها علمي ينضوي تحت لواء العقل ، يقولون هذا وهم لا يريدون الا جلود حقائق الدين وبحو أمره من النفوس جلة

ألا أن الدين الذي يغالب العقل ، ويدعو خصومه الى تحكيم العقل والعلم

وبرفع شأن العقل والعلم ، لاقتيل ذلك التأويل في حال « ولا ترضى عقائده وأحكامه وآدابه إلا أن تأخذ بأسخ مكانة في العقل . اقرأوا إن شئتم قوله تعالى « فاعتبروا يا أولي الألباب » وقوله « ولكم في قصاص حياة يأولي الألباب » وقوله « لو كننا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير » وقوله « لعلكم تتقون » وقوله « قل هاؤنا برهانك إن كنتم صادقين » وقوله « تلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه » وقوله « ومن الناس من يجادل في آيات الله بغير علم » وقوله « إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يثبت من الحق شيئا » وقوله « ولا تنف » ما ليس لك به علم »

هذا ما يصرح به القرآن ، وهذا ما يعتقده المسلمون قاطبة ، وهذا ما تشهد به العقول التي تميز العلم من الظن وتفرق بين الحق والباطل ، فمن سمي نفسه مسلماً ثم قال : إن في القرآن ما يخالف العلم الصحيح ، فقد غسلسه في حمامة النفاق لكي يستطيع العبث بالدين واختلاس العقيدة السليمة من قلوب أبناء المسلمين وهم لا يشعرون

قال المؤلف في ص ٢٦ « فالقرآن إذاً يمثل الأمة العربية على أنها كانت كغيرها من الأمم القديمة فيها المتنازولون المستبثرون الذين كان النبي يجادلهم ويجاهدهم ، وفيها العامة الذين لم يكن لهم حظ من استنارة أو امتياز والذين كانوا موضوع النزاع بين النبي وخصومه والذين كان النبي يتألفهم بالمال أحياناً » قال المؤلف أيضاً : إن المستبشرين هم أصحاب التوبة والجاه والعلم والذكاء ، ثم عاد إلى التسميم وجعل مناهل الأمة العربية توصف المستبشرين بأهم الذين كان النبي صلى الله عليه وسلم يجادلهم ويجاهدهم ، وجعل العامة هم الذين كانوا موضع النزاع بين النبي عليه الصلاة والسلام وخصومه ، والذين كان النبي عليه الصلاة والسلام

يتألفهم بالمال أحياناً .

أضع هذه الفقرات في قفوس القراء ، أن النبي صولفت الله عليه كان في جانب وأن أولئك المستبشرين من العرب كانوا في جانب آخر ، وأن العامة كانوا ما بينهما بفالهم النبي عليه السلام في طائفة منهم فيأخذهم إلى الاسلام ، ويغالونه في أخرى فيضربونها في حريم ولازم . ما رسم للمؤلف للعرب في عهد النبوة هذه الصورة المختلة . والواقع أن العرب كانوا - لهد نزول القرآن - على فريقين : الاول فريق استحج جاهليته على الاسلام ، وهؤلاء طبقتان : طبقة كانت على مهارة في تصريف الكلام والتقلب في فنون الجدل والخصام ، وطبقة لانهم من القول الا صريحا ولا تبي من الحجج إلا ما كان عليه أبائهم الاولون . والآخر فريق ابتغى الاسلام ديناً ، وهؤلاء طبقتان أيضاً : طبقة ذات عقول راجحة ، وأخرى ذات فطر سليمة ، ولكنهما دون الطبقة الاولى في قوة المنجة والخبرة بدقائق الاشياء ، والقرآن كما يمثل الطبقتين الاوليين يمثل هاتين الطبقتين أيضاً في مثل قوله « وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » ولأولئك في حاجة إلى أن أسوق أمداً بعض الرجال الذين عرفوا باستنارة العقل لذلك العهد واعتنقوا الاسلام بسريرة نية ، وكان لهم في حمايته والدعوة إلى سبيله مواقف مشهودة وسيرة أصفى من طاعة اقمر ليس دونها سبحانه

يبحر المؤلف قلمه في الحديث عن تاريخ عهد النبوة فيمشي في غير طريق ، ولا يدرى : أفضلاً الانحراف ، أم هو ناشئ ، عن عدم ذكر ذلك التاريخ بروية وأناة ؟ يصف المؤلف العامة بأنهم الذين كان النبي يتألفهم بالمال ، والمعروف في تاريخ ذلك العهد أنه عليه الصلاة والسلام يتألف الفريق الذين يسبحون المؤلف

مستترين ومختارين ، ومن هؤلاء أبو سفيان الذي يلقبه المؤلف بزعيم قريش وجازئها ، وابنه معاوية الذي أصبح مثلاً لنباهة الرأي والدعاء في السياسة ، وفي صحيح البخاري « بث علي إلى النبي ﷺ ذهبت قسفسها بن أربعة : الأقرع ابن حابس ، وعيينة بن بدر القزاري ، وزيد الطائي ، وعلقمة بن علاثة العامري ، فضضت قريش والانصار ، قالوا : يعطي صناديد أهل نجد وبدعنا ، قال (صلى الله عليه وسلم) إنما أتاكمهم ، ولم يقل احد من أهل العلم : إن التأليف بلال كان لطيفة العامة الذين لم يكن التي عليه الصلاة والسلام يجادلهم ويجهادهم ، بل ترى بعضهم يجعل المؤلف قلوبهم أشرف العرب كما قال صاحب الكشف « هم أشرف من العرب كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستألفهم على أنف يسلموا » ومنهم من يجعلهم طائفتين كما قال الشهاب القسطلاني في شرح الجامع الصحيح « هم قوم أسلموا ونيهم ضعيفة ، فيستألف قلوبهم ، أو أشرف برقب باعطائهم ومراعاتهم إسلام نظرائهم »

قال المؤلف في ص ٢١ « والقرآن لا يمثل الامة العربية متدنية مستنيرة فحسب ، بل هو يعطينا منها صورة أخرى يدesh لها الذين تعودوا أن يعتمدوا على هذا الشعر الجاهلي في درس الحياة العربية قبل الاسلام ، فهم يعتقدون أن العرب كانوا قبل الاسلام أمة معزلة تعيش في صحرائها لا تعرف العالم الخارجي ولا يعرفها العالم الخارجي »

ادعى المؤلف فيما سلف أنه استنبط من القرآن شيئاً خفي على القدماء وهو أن لامة العربية ديناً ، وفيها طبقة مستنيرة ، وادعى في هذا الموضع أنه انزع من القرآن صورة أخرى ووصفها بأنها استدesh الذين تعودوا أن يعتمدوا على هذا الشعر الجاهلي في درس الحياة الجاهلية ، وسيعرض هذه

الصورة المدهشة في قوله : إن العرب قبل الاسلام أصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة متأثرة بها مؤثرة فيها

ابتداءً في تقرير هذه النظرة بدعوى أن الذين تعودوا أن يعتمدوا على الشعر الجاهلي يعتقدون أن العرب في جاهليتهم كانوا في عزلة واقطاع عن العالم الخارجي لا يسمعون عنه شيئاً ، ولا يعرف لهم شأناً

وهل يصدق أحد أن من يدرسون الشعر الجاهلي يتصورون العرب أمة معزلة في صحراء من الأرض لا تعرف عما وراء حدودها من أحوال الأمم شيئاً ؟ ومن أين يأتيهم هذا التصور وهم يجدون في هذا الشعر الجاهلي والاخبار المتصلة به ما يحسد بهم بأن من الشعراء - وهم زعماء القبائل - من كانوا يسافرون الى الشام وإلى اليمن إلى بل إلى فارس وإلى القسطنطينية ، نجد هذا في شعر عمرو بن كلثوم وامري القيس وأمية بن أبي الصلت والاعشى ميمون بن قيس هم يعرفون أشياء تبرهن من أن يتصوروا العرب أمة ملقاة في فلاة من الارض ، ألم يدرسوا قول عمرو بن كلثوم :

وكلس قد شربت يطبلك وأخرى في دمشق الله علينا

أولم يدرسوا قول امري القيس :

يكى صاحبي لما رأى الدرب دونه وأيقن أنا لاحقان يقبصرنا
فقلت له لا تك عيناك إنما نحاول ملكاً أو نوت فعندنا

أو لم يقرأوا أن أبا الصلت أو أمية بن أبي الصلت رحل الى سيف بن ذي يزن ليهنته بالانصار على الخيشة وأشد بين يديه قصيدته التي يقول فيها :

فاشرب هنئياً عليك التاج مرتفعاً في رأس غبدان داراً منك محلاًلا
وقال فيها :

من مثل كسرى وسابور الجنود له أو مثل وهرز يوم الجيش إذ صالا

بلى ! وقرأوا أن الاعشى كان « يندأ على ملوك فارس ، ولذلك كثرت الغارسية في شعره »^(١) وقرأوا أن النضر وقد على كسرى بطائفة من فصحاء العرب : أكرم بن صيفي ، وحاجب بن زرارة ، والحارث بن عباد البركي ، وعمر بن الشريد ، وخالد بن جعفر ، وعطشة بن علاثة ، وقيس بن مسعود ، وعامر بن الطفيل ، وعرو بن معدي كرب ، والحارث بن عذلم . وقرأوا أن قابوس بن المنذر الأكبر بعث إلى كسرى بن هرمز بعدي بن زيد وإخوته فسكانوا في كتابه يترجون

٤ واذا كان هذا الشعر والأخبار المتصلة به من قبيل المصطنع في نظر المؤلف فذلك بحث آخر لا يعبئ المؤلف في هذا المقام ، فهم على أي حال لا يتصورون العرب في ذلك الانقطاع العبد كما يدعي عليهم ، ولا يستطيعون أن يتصوروه في هذا الاتصال الشديد الذي يحاول تخيله إلى قراء كتابه

قال المؤلف في ص ٢٦ : وهم يبنون على هذا قضايًا ونظريات ، فهم يقولون : لأن الشعر الجاهلي لم يتأثر بهذه المؤثرات الخارجية التي أثرت في الشعر الإسلامي ، لم يتأثر بمحضرة الفرس وازوم ، وأني له ذلك ! لقد كان يقاتل في صحراء أصالة بينها وبين الأمم المتحضرة .

كأن المؤلف ينكر أن يكون الشعر في الإسلام أرقى من الشعر زمن الجاهلية وبحال جود الميزة التي امتاز بها شعر الإسلاميين من كثرة إبداع المعاني والذهاب في الخيال إلى ما تذبذب له إلا باب سحر أو تخفف به الأقدرة طرباً ، تلك الميزة التي أحرزها الشعر الإسلامي لأسباب من أشدها أثراً هذه المدنية التي انقلب

اليها العرب بفضل أدب الإسلام واختلاطهم بالأم وشهود الحواضر حيث يرسلون وحيث يقيمون

وقد كتب علماء الأدب في وجهه ارتقاء الشعر وأسباب إحكامه وأبداعه فأجادوا النظر وأمتعوا البحث . واليك صفوة ما كتبوا ، حتى يستبين لك الفصل بين الشعر الجاهلي والشعر الذي انشئ في الإسلام يهيئ الناس إلى لإجابة النظام أن يعيش في بقعة جبهة الهواء أنيقة المناظر وأن يشب بين قوم ابتذوا في الفصاحة مكاناً قصياً ، « فقلنا برع في المعاني من لم تشبه بقعة فاضلة ، ولا في الألفاظ من لم ينشأ بين أمة فصيحة »^(١)

ثم هو لا يبرع في هذه الصناعة إلا أن تكون له قوة حافظة وقوة مائزة وقوة صانعة .

بالحافظة القوة يجد في نفسه صوراً كثيرة منتظمة واضحة فيتأني له أن يتناول منها ما شاء بأقل ملاحظة « فإن المنتظم الخيالات كالنظم الذي تكون عنده أنماط الجواهر مجرأة محفوظة المواضع عنده فإذا أراد أي حجر شأ ، على أي مقدار شأ ، عمد إلى الموضوع الذي يعلمه فيه فأخذته منه ونظمه »^(٢)

والقوة المائزة يتخير ما يلائم الغرض من تلك الصور والخيالات أو من الألفاظ والأساليب

وبالقوة الصانعة يؤلف ما تخيره من الصور المناسبة والألفاظ الملائمة حتى ينجي للمصنف أخذاً بعضها برفق بعض ، ونجى الألفاظ والأساليب في وضاعة وأحسن تقويم

تختلف طبقات الشعراء على قدر اختلاف حظوظهم في هذه المبهشات

والاسباب ، فمن رزق جميعا كان بالمرتبة العليا ، ومن قل نصيبه فيها وجدته على قدر ماكان منها فلما في الوسط ولما في الدرجة الدنيا

وإذا كانت هذه أصول إبداع الشعر وارتفاع شأن الشاعر فلتعقد موازنة بين العرب في الجاهلية والعرب بعد الاسلام

لا نتحدث عن النسخ من حيث هوأوه ومنافره الطبيعية فان منافع العرب في الجاهلية هو منافعهم بعد الاسلام أو قريب منه ، ولا نتحدث عن القوة المحافظة أو المائزة أو الصافة ، فذلك مرأيا يتداولها الفريقان ، فلا فضل فيها لجاهلي على اسلامي ، ولا اسلامي على جاهلي الا أن يشاء الله .

وإنما نلقي النظر في هذه الموازنة على أمرين يتفاضل بهما شعر الافراد والطبقات ، وهما غزارة مادة الفصاحة ، وكثرة مايقع عليه نظر الثاني . من الصور الغريبة

إذا كان الشعراء يتفاضلون بنا بما يكون من مواد الفصاحة فانه اللغة العربية أخذت بالاسلام حياة غير هيئتها الاولى ، واتسع نطاقها لأسباب شديدة الأثر ، ومن هذه الاسباب مارأه في القرآن من نظم رائع وأسلوب حكيم ، فالقرآن نهج في إرشاده ومواعظه لأساليب لا يبعدها النقصان من قبل ، وهذه حقيقة لا تستدعي إقامة شاهد فقد أقر بها المؤلف نفسه في قوله « إنما كان القرآن جديداً في أسلوبه » ومن خاض هذا البحث وتنبه على تأثير القرآن والحديث النبوي في رقي الشعر العلامة ابن خلدون في مقدمته ^(١) فسدد النظر وأصاب للرمي

وعما يدخل في هذه الاسباب أن إجماع العرب على اختلاف قبائلهم في هيئة أمة واحدة جعل اللغة الأدبية التي هي لغة قریش تتفسي من لغات القبائل الأخرى أكثر مما كانت تقبسه قبل الاسلام ، فالطفل الذي يشب في بيئة

هذه اللغة بعد امتلائها بالانفاط الأنيقة والاساليب الفاتحة يكون محمقاً من موارد الفصاحة بأكثر مما يتلقه الطفل النابت في الجاهلية حيث لم يتسع نطاق اللغة الى هذه الغاية القصوى

وإذا كان الشعراء يتفاضلون بتقدير مايرتسم في نفوسهم من الصور الغريبة فان العرب دخلوا بالاسلام في مدينة زاخرة وحضارة منتظمة ، ولا يستطيع أحد السيل الى دعوى أن اختلاطهم بالأمم وشهودهم الحواضر بعد الاسلام جعلها زمن الجاهلية الا أن يكون معزلاً الأدب والتاريخ ، هو لا يعرفها وهما لا يعرفانه وإذا كان في شعراء الجاهلية من سافر الى بعض الحواضر واتصل بالأمم الأخرى ، فذلك لا يجعله بمنزلة النابثي في مدينة منتظمة ، اذ الصور الغريبة التي تتبع الى حافظة النابثي في حضارة ونظام تكون أكثر وأوضح وأبهى

قال المؤلف في ص ٢١ « كلا ! القرآن يحدثنا بشئ غير هذا ، القرآن يحدثنا بأن العرب كانوا على اتصال بمن حولهم من الأمم بل كانوا على اتصال قوي قسمهم أحزاباً وفرقهم شيعاً ، أليس القرآن يحدثنا عن الروم وماكان بينهم وبين الفرس من حرب انتصت فيه العرب الى حزينين مختلفين : حزب يتابع أولئك ، وحزب ناصر هؤلاء ، أليس في القرآن سورة تسمى سورة الروم وتبتدي بهذه الآيات : « أَلَمْ غَلَبْتُ الرُّومَ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيُّظُونَ فِي بَعْضِ سِنِينَ اللَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلِ وَمِنْ بَعْدِ وَيَوْمَذِ يَقْرَعُ الْمُؤْمِنُونَ بُنُورَهُ » ينصر من يشاء . »

الذي تدل عليه هذه الآيات أن الروم غلبها أمة في حرب وأنهم سينصرون على الامة التي غلبتهم ، ويغلبونها بعد قليل من السنين ، وفي اليوم الذي ينصصر فيه الروم على هذه الامة يفرح المؤمنون بنصر الله . ولوقوف المؤلف على حد

الآية لم يفهم أكثر من هذا، ولكن الخطاب كان موجهاً إلى قوم بلهم نبأ تلك الحرب ففهموا أن الأمة التي غلبت الروم هي أمة الفرس، وفهموا أنها ستع في حرب معها ويكون الروم هم الغالين

فألاية لا تدل بصريحها على أن الحرب وقعت بين الروم وفارس، ولا تدل على أن العرب انقسموا إلى حزبين مختلفين: حزب يشاع الروم وحزب يتناصر الفرس، وهذا كله إنما يدكره المفسرون أخذاً من سبب الغزل. إذا لم يأخذ المؤلف معنى اتصال العرب بالأمم الأخرى من القرآن مباشرة، وإنما أخذه من أيدي المفسرين. إذن يكون القدماء عرفوا هذا المقدار من الاتصال بين العرب وأمتي الروم والفرس، ولم يختص المؤلف فيهم الآية بشئ زائد على ما رويوه أو فهموه

قال المؤلف في ص ٢٢: «لم يكن العرب إذن كما يظن أصحاب هذا الشعر الجاهلي معزولين، فانت ترى أن القرآن يصف عنايتهم بسياسة الفرس والروم. وهو يصف اتصالهم الاقتصادي بغيرهم من الأمم في السورة المعروفة «الأنعام» قريش إيلانهم رحلة الشتاء، وأنضيف» وكانت إحدى هاتين الرحلتين إلى الشام حيث الروم، والأخرى إلى اليمن حيث الحبشة أو الفرس»

يدل القرآن على أن قريش رحلتين: إحداهما في الشتاء والأخرى في الصيف، ومن وقت على فهم الآية وحدها لا يدري أين رحلوا في الشتاء، ولأنهم رحلوا في الصيف، ومن المحتمل أن تكون رحلتهم إلى حيث تقيم بعض القبائل الأخرى كقبس أو تميم. ولكن المفسرين بحثوا في طريق الرواية ففهموا أن رحلتهم الشتوية كانت إلى اليمن، ورحلتهم الصيفية كانت إلى الشام. إذا لم يفهم المؤلف من القرآن أن قريش اتصالاً اقتصادياً بالروم والحبشة أو

الفرس، وإنما تلقته من المفسرين أو المؤرخين.

ثم إن الآية وردت على قدر الحكمة التي استندت وودعها، ودارسو الشعر الجاهلي يعرفون ما دلت عليه الآية بتفصيل إذ يجدون في هذا الشعر وما يتصل به من الأخبار أن هاجلاً وبعد شمس والمطلب وتوفلاً كانوا يسبون التجري، فباشم كان يؤلف ملك الشام. فأمّن به في تجارته إلى الشام، وعبد شمس كان يؤلف إلى الحبشة، والمطلب كان يرسل إلى اليمن، وتوفلاً كان يرسل إلى فارس، وفي هؤلاء الأخوة يقول شاعرهم:

يا بهيما الرجل المحول رحله هلا زلت بأكل عبد مناف
الآخذون العهد من أكافها والارحلون لرحلة الألبان

فإن عاد المؤلف وقال: «إني لا ألتق بهذا الشعر ولا بما يتصل به من خبر» قلنا له: لا تخطئ قولاً بآخر، فالتك تقول عليهم في هذا الموضع: إنهم يصورون العرب في عزلة واقطاع لأن الشعر الجاهلي يثلهم كذلك، فأرتاك أن ما بين أيديهم من الشعر يضع في نفوسهم الصورة التي ترميم بجملها، أما كون الطريق الذي جاءت هذه الصورة من ناحيته صحيحاً أو خراباً فذلك مالم يخطر له ذكر في هذا المقام

قال المؤلف في ص ٢٢: «وسيرة النبي تحدثنا أن العرب تجاوزوا وبغاز باب المتدب إلى بلاد الحبشة، ألم يهاجر المهاجرون الأولون إلى هذه البلاد! وهذه السيرة نفسها تحدثنا بأنهم تجاوزوا الحيرة إلى بلاد الفرس، وبأنهم تجاوزوا الشام وفلسطين إلى مصر، فلم يكونوا إذن معزولين، ولم يكونوا إذن بنحو من تأثير الفرس والروم والمجيش والمهند وغيرهم من الأمم المجاورة لهم»

عنون الفصل الذي يخوض فيه المؤلف «مرآة الحياة الجاهلية يجب أن

تلمس في القرآن ، وقد ذهب فيه إلى أنه اطلع في القرآن على أن العرب قبل الاسلام كانوا على دين ، وكانت فيهم طبقة ذات ثروة وجاه وذكر ، وعلم ، أو طبقة كان النبي عليه الصلاة والسلام يجادلهم ويجاهد هم ، ثم ادعى أن الدين يدرس الحياة العربية في هذا الشعر الجاهلي يعتقدون أن العرب قبل الاسلام كانوا أمة معزلة عن العالم الخارجي ، وادعى أن القرآن يعطي صورة سدهشهم وهي أن العرب كانوا على اتصال قوي بين حوهم من الأمم ، وأورد في بيان مأخذ هذه الصورة آية « ألم غلبت الروم » وآية « لا يلاف قريش » ،

فاذا كان موضوع الفصل « مرآة الحياة الجاهلية تلمس في القرآن » وكان موضوع البحث الأخير أن القرآن يعطي صورة يدهش لها الذين يعتقدون أن العرب كانت أمة معزلة ، فما وجه الاستدلال بما في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وهي ليست بقرآن ؟ ثم لماذا يذكر في نتيجة البحث أن العرب لم يكونوا بنجوة من تأثير الهند ، ولم يأت ذكر للهند فيما استشهد به من القرآن أو السيرة أو أقوال المفسرين ؟

عجز المؤلف عن انتزاع هذه الصورة المدهشة من القرآن وحده فأضاف إليها بقية من السيرة وأخرى من أقوال المفسرين ، ولم يكف هذا التصرف حتى زاد عليها شيئاً من عنده وهو قوله « والهند وغيرهم من الامم المجاورة لهم » اذاً منهج ديسكولر لم يكن كمنطق أرسطو يحتم على الباحث أن يراعي القدمات ويفصل النتيجة على قدرها ، بل يبيح له أن يقيم قطاراً من النتائج على مقال من القدمات

قال المؤلف في ص ٣٣ « وإذا كانوا أصحاب علم ودين وأصحاب ثروة وقوة وبأس ، وأصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة متأثرة بها مؤثرة فيها ، فما

أخطهم أن يكونوا أمة متحضرة واقية لا أمة جاهلة هجينة »

قد عرفت أن المؤلف لم يزد في هذا الفصل على أن امتشق مقالة الملاحظ في دلالة القرآن على رجاحة أحلام العرب ودهائمهم وقومهم في الجدل ، وتحدث عن دينهم فلم يزد على ما يعرفه كل أحد من أن في العرب وقت نزول الوحي أدیاناً مختلفة ، ولم يأت في الاستشهاد على أنهم أصحاب سياسة متصل بالسياسة العامة إلا بآيتين مع ما يضاف إليهما من بيان أسباب التزول

(اولاها) تدل على أن حرباً وقعت بين الروم والفرس بقربة من بلاد العرب ولم يلبث نبأ هذه الحرب أن وقع الى قريش . وأنت تكاد تتق بأن الجساعات النازلة في أواسط إفريقية قد بلغها نبأ الحرب الناشبة بين إيطاليا وطرابلس الغرب ، ولم يخف عليها أيضاً نبأ الحرب القائمة بين الريفين وأسبانيا ، بله الحرب التي كانت تشتعل بين دول شتى . ويعلمون أن إيطاليا منساعة بمطامع الاستعمار ، وأن الريفين يريدون خلع ربة الاستعباد من أعناقهم . اذاً تكون هذه الجماعات كلها أصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة متأثرة بها مؤثرة فيها

(ثانيهما) آية يؤخذ منها أن قريش رحلتين احدهما الى اليمن والاخرى الى الشام . وهما رحلتان تجاريتان يوجد أمثالهما تلك الجساعات الموقعة في صحراء إفريقية ، وإلما ذكرها القرآن في مساق الامتنان على قريش حيث إن حل الأمن في الجزيرة مضطرب والسبل تكاد تنقص بقطعها ، وهم يتقبلون بأموالهم في البلاد جنوباً وشمالاً دون أن تمتد إليهم الأيدي بسوء .

اذاً لا تكسر ما بآديتنا من مرآة للحياة الجاهلية فان المؤلف وعدنا فأخفنا ولم يستعلم أن يستكشف الحياة الجاهلية صورة متمعة أو مدهشة

﴿ الشعر الجاهلي واللغة ﴾

ذكر المؤلف في طالع هذا الفصل أن هناك شيئاً من التسليم بصحة الكثرة الملققة من الشعر الجاهلي، وأن هذا الشيء الملق في إثبات ما ذهب إليه. ثم قال: إن هذا الشعر الذي لا يمثل الحياة المبتدئة والغلبة للعرب الجاهلين بعيد كل البعد عن أن يمثل اللغة العربية في العصر الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه، وخرج إلى تعريف اللغة بمعناها المتردد على أذان المبتدئين من طلابها، ثم عاد فقال في ص ٢٤ « إن هذا الشعر الجاهلي لا يمثل اللغة الجاهلية. ولن نجد في تعرف اللغة الجاهلية هذه ما هي، أو ماذا كانت في العصر الذي يزعم الرواة أن شعرهم الجاهلي هذا قيل فيه »

لعلك قرأت هذه الفقرة فيقع في ظنك أن المؤلف سيتعرف اللغة الجاهلية هذه ما هي، وسيتفك بك على جلبة أمرها حتى تعرف ماذا كانت في العصر الذي يزعم الرواة أن شعرهم الجاهلي هذا قد قيل فيه، حتى إذا قايسنا باللغة الأدبية المستعملة في صدر الإسلام ظهرت لك مميزات هذه من تلك. والواقع أنك قرأت هذا الفصل للموضوع في نحو ست صفحات فتجده لم يتعرف اللغة الجاهلية، ولا يستطع أن يتعرفها، وتضاري ما فعل أن قال لك ما سمع الناس يقولون من أن البحث الحديث أثبت خلافاً قوياً بين لغة شعير ولفة عدنان، وحكى قول أبي عمرو بن العلاء: ما لسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلساننا. ثم نكث يده من البحث وسدعه إلى « ذيل مقالة في الإسلام » وقبض قبضة من أقواله المصطنعة لغوية غير إسلامية وبها في هذا الفصل يزعم أن لما صلة بهذا النحو الجديد من البحث، وبسعد أن صحا من نشوة الطعن والعزم تذكر أن الفصل معقود لبحث « الشعر الجاهلي واللغة » فاقضى كلمة سلبية زعم أنها نتيجة البحث.

وهي أن هذا الشعر الذي يسمونه الجاهلي لا يمثل اللغة الجاهلية ولا يمكن أن يكون صحيحاً، ثم رجع إلى ما سمعه عن البحث الحديث وشهادة أبي عمرو بن العلاء وأعادها عليك تارة أخرى

فل يتعرف المؤلف اللغة الجاهلية هذه ما هي كما زعم، ولا ماذا كانت في العصر الجاهلي، ولم يسمع طالب الآداب بالجامعة إلا أن أبا عمرو بن العلاء والبحث الجديد قال: إن بين اللغتين اختلافاً، وكان الأليق بقوله « ولنجتهد في تعرف اللغة الجاهلية هذه ما هي » أن يعرف أمثلة من مميزات ما يضرب تلك الأمثلة في هذا الفصل حتى يخلص طلاب الجامعة من تقليده، فإن طلاب الجامعات أرفع شأنًا من أن يعودوا على سيرة التقليد الذي يثق بكل ما ينطق به لسان محدثه ثقة عمياء

ذكر المؤلف أن الرواة يذهبون إلى أن العرب ينقسمون إلى قحطانية وعدنانية ثم قال في ص ٢٥ « وهم متفقون على أن القحطانية عرب منذ خلقهم الله فطروا على العربية فهم العاربة، وعلى أن العدنانية قد اكتسبوا العربية اكتساباً » لم يتفق الرواة على أن القحطانية عرب منذ خلقهم الله، فمن الرواة ما يجعل شأنهم شأن العدنانية، وهم الذين يذهبون إلى أنهم من ولد إسماعيل عليه السلام، ومن ذكر الخلاف ابن حزم في كتاب الجهرة فقال « فصدنان من ولد إسماعيل بلا شك في ذلك إلا أن تسمية الآباء بينه وبين إسماعيل قد جهلت، وتكلم قوم بما لا يصح فلم يتعرض للملايين فيه، وأما قحطان فمختلف فيه ولد من هو؟ فقوم قالوا: من ولد إسماعيل عليه السلام، وهذا باطل بلا شك... فصح بهذا أن من العرب من ليس من ولد إسماعيل »

وقال عماد الدين بن كثير في تاريخه « وإقول: إن جميع العرب ينتسبون إلى إسماعيل عليه السلام، والصحيح الشهور أن العرب العاربة قبل إسماعيل »

ومن الرواة القائلين بأن قحطان من ولد اسماعيل الزبير بن بكار، ففي فتح الباري الحافظ ابن حجر^(١) «وزعم الزبير بن بكار أن قحطان من ذرية اسماعيل ومن هؤلاء الرواة ابن الكلي قال المبرد في كتاب نسب عدنان وقحطان « ونسب ابن الكلي قحطان إلى إسماعيل عليه السلام »

ومن الرواة من يجعل يعرب بن قحطان كسماعيل عليه السلام، انقل لسانه من السريانية إلى العربية، ففي مادة « جرع » من كتاب الجهرة لابن دريد «وسي يعرب بن قحطان لأنه أول من أعدل لسانه عن السريانية إلى العربية» وقال ابن خلدون في تاريخه^(٢) « وليس بين الناس خلاف في أن قحطان أبو العيين كلهم، ويقال: إنه أول من تكلم بالعربية، ومعناه من أهل هذا الجبل الذين هم العرب المستعربة، والبنية، والافقد كان العرب جبل آخر وهم أعرب العاربة، ومنهم تعلم قحطان تلك اللغة العربية ضرورة، ولا يمكن أن يتكلم بها من ذات نفسه »

وإذا كان من الرواة من يذهب إلى أن القحطانية كالعديانية من ولد اسماعيل ومنهم من يقول: إن يعرب بن قحطان أول من أعدل لسانه عن السريانية إلى العربية، ومنهم من يقول: إن أول من تكلم بالعربية قحطان نفسه، فإين اتفاقهم على أن القحطانية عرب منذ خلقهم الله!

قال المؤلف في ص ٢٥ « وهم يروون حديثاً يتخفونه أساساً لكل هذه النظرية، خلاصته: أن أول من تكلم بالعربية ونسي لغة أبيه اسماعيل بن إبراهيم »

هذا الخبر رواه ابن سلام الجمعي في طبقات الشعراء، مع التردد في أن راويه وضعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم أم لا. وأول ما يخطر بالبال أن مراد المؤلف من النظرية

(١) ج ٦ ص ٣٤٦ (٢) ج ٢ ص ٤٦

التي اتخذوا هذا الخبر أساساً لها، قوله فيما يعزوه إلى الرواة: « إن العدنانية قد اكتسبوا العربية اكتساباً، كانوا يتكلمون لغة أخرى هي العبرانية أو الكلدانية، ثم تعلموا لغة العرب العاربة فسميت لغتهم الأولى من صدورهم، وثبتت فيها هذه اللغة الثانية المستعارة »

وأنت قد قرأت هذا الخبر المروي في طبقات الشعراء، وهو لا يدل إلا على أن اسماعيل نسي لغة أبيه إبراهيم، ومقتضاه أن العدنانية الذين هم من ذريته قد خلقوا ينطقون بالعربية وليسوا هم الذين « سميت لغتهم الأولى من صدورهم وثبتت فيها هذه اللغة الثانية المستعارة »

فإن قال المؤلف في تأويل حديثه: إن هذا من قبيل وصف القبائل بما جرى لأبائهم، قلنا له: أنت إذن تريد من النظرية التي جعلت هذا الخبر أساساً لها، أن اسماعيل عليه السلام عرف من لغة العرب ما لم يكن يعرف، فنشأ أبناءه العدنانيون على النطق باللغة العربية، ولكونهم نبؤا من أصل غير عربي سموا مستعربة

وتحمل هذه النظرية إلى أن نسب العدنانية متصل باسماعيل، وأن اسماعيل أول من تكلم بالعربية من آبائهم. والشطر الأول من النظرية قائم على أساس أو ثبوت من هذا الخبر الذي لا يعرفه المحدثون، وهو مجموع الآيات والأحاديث أو ما استفاض على ألسنة العرب قبل الإسلام. أما الشطر الثاني منها وهو أن اسماعيل أول من تكلم بالعربية فهو جار على طبيعة اتصاله بقبيلة عربية وإقامته بين ظهرانيهم، ومن الأحاديث الواردة في هذا المعنى^(١) حديث « أول من فُتق لسانه بالعربية الشيبنة إسماعيل » والمراد بالعربية المبنية هذه اللهجة الفصحى التي

(١) أخرجه الطبراني، وقال الحافظ ابن حجر: إسناده حسن

نزل بها القرآن لالغة العربية. ومتى صح الحديث لم يمنع من أن تكون هذه اللغة المبينة نمط بعد عهد امبايل على سنة الرقي واتسعت حسب تجديد المعاني واختلاف الأذواق فيما تستعنه من صوغ الجمل وابتداع الاساييب



قال المؤلف في ص ٢٥ « على هذا كله يتفق الرواة ، ولكنهم يفتقون على شيء. آخر ايضا أثبت البعث الحديث ، وهو أن هناك خلقة قوماً بين لغة حبر (وهي العرب المارّة) ولغة عدنان (وهي العرب المستعربة) وقد روي عن أبي عمرو بن العلاء أنه كان يقول : ما لسان حبر بلساننا ولا لغتهم بلغتنا »

أخذ المؤلف يذكر الشاهد الأقوى على اصطناع الشعر الجاهلي ، وهو أن اللغة القحطانية غير اللغة العدنانية ، والشعر المنسوب الى بعض شعراء الجاهلي لا يختلف عن شعر العدنانية ، وهذا مما استشهد به مرغليوث قبله ، وأكد أنه بأن المؤلف استماره منه ، قال مرغليوث في مقاله المنشور في مجلة الجامعة الاسيوية « هنا دليل قنوي واضح من هذه الأشعار وهو أنها كلها مكتوبة بلهجة القرآن » وقال « اذا فرضنا أن الاسلام أروع غم قبائل جزيرة العرب على توحيد لغتهم بتدبيره مثلاً أدنياً لا يقبل الجدل في جودته وعلو شأنه وهو القرآن ، فمن الصعب اعتقاد أن يوجد قبل هذا العامل الحيوي لغة عامة لقبائل الجزيرة تختلف من فئات الخطوط الأثرية ، لأن لهجة كل قبيلة تمتاز بمفرادتها ونحوها ، واننا نتجد جميع الخطوط في هذه الأنحاء مرسومة بلغة أخرى غير لغة القرآن »

لأننا نحن فيما دلت عليه الآثار الخطوة من أن اللغة القحطانية كانت كلمة أجنبية عن العدنانية ، كما أن مرغليوث والمؤلف لا يترضان أن اللغتين اشد الاتصال بينهما بعد ظهور الاسلام وأصبحتا كلمة واحدة . والذي زاده قابلا لأن يكون موضوع جدال بيننا وبين مرغليوث والمؤلف هو حال الاختلاف بين

اللغتين في عهد يتقدم ظهور الاسلام بعشرات من السنين ، فمن لا يرى مايقف أماناً اذا قلنا : إن الاختلاف بين اللغتين قد خف ذلك العهد وزال منه جانب من الفوارق ولم يبق القحطانية من العدنانية بمكان بعد

والذي جعل اعتقادنا بدنو من هذه النظرية وهي خافضة جناحها أن قول اللغة القحطانية لأن تتحد مع اللغة العدنانية بعد ظهور الاسلام لا يكون إلا عن تقارب وتشابه هماها لأن يكونا لغة واحدة ، فإن انقلاب لغة الى أخرى تخالفها في مفرداتها وقواعد نحوها وصرها ليس بالأمر اليسير وحتى يمكن حصوله في عشرات قليلة من السنين

يقولون : إن بعض هذه الخطوط كان من آثار المائة الخامسة بعد المسيح ، وهذا لا يخدش فيما نراه قريباً بل لا يقف في سبيلنا أن يكون هؤلاء المتنبون قد عبروا على أثر خطوط في أواسط المائة السادسة بعد المسيح ، فالفتان كانت في تباعد ، والشواهد قائمة على أنها قد أخذتا في التقارب من قبل أن يظلم في أفقها كوكب الاسلام . ومن السهل علينا أن نفهم أن تهرب اللغة القحطانية من اللغة العدنانية لم يتبدى به قبائلا في عهد واحد ، بل سبقت اليه القبائل الجاهلية من اللغة العدنانية ثم أخذ يتدرج فيها ورامها من القبائل رويداً رويداً الى أن أدركها الاسلام فغطاها تلك الخطوة الكبرى ، فالوقوف على أثر خطوط قبل الاسلام بنحو مائة سنة أو أودونها إنما يدل على أن سكان الناحية التي انطوت على هذا الامر لم يزالوا على لسان حبر القديم ، وهذا لا ينفي أن يكون غيرها من القبائل القحطانية قد ارتاضت ألسنتهم بلغة تشبه اللغة العدنانية في نحوها وصرها وتختلف عنها في قسم من الالفاظ المفردة أسماء أو أفعال .

ومن الممكن القريب أيضاً أن يكون أهل المسكن الذي عثر فيه على هذه الخطوط الأثرية ينطقون باللغة القرية من اللغة العدنانية ، ولكنهم استمروا في الكتابة على لغتهم التي كانت اللسان الرسمي لسياستهم أو ديانتهم ،

وقد حكم التاريخ لهذا الوجه نظائر نسبو به إلى درجة التبول. فاللغة الباطنية تفرعت إلى عدة لغات من بينها اللغة الآرامية، وبقيت مع هذا الاختلاف لغة الكتابة إلى أن قامت اللغة الآرامية مقامها في السياسة والتجارة. وكذلك يقول جرجي زيدان في الحديث عن الأناطلة: «أما لساهم الذي كانوا يتعاملون به فانه عربي مثل أسماهم، و لا عبرة بمسا وجدهم منشوشاً على آثارهم باللغة الآرامية فألبا لغة الكتابة في ذلك العهد مثل اللغة الفصحى في ألبانسا وذلك كان شأن الدول القديمة بالشرق ولا سيما فيما يتعلق بالأثار الدينية أو السياسية» (١).

ومما يلاحظ هذا البحث أن لتجديد في السيرة النبوية أمثلة من أقوال زعماء الجبانيين الوافدين إلى النبي ﷺ فتراها قريبة من اللغة العبدانية أو مماثلة لها من جهة قواعد الصرف والنحو، ولا أريد بأقوال هؤلاء الزعماء، ما يحكيه المؤرخ بقصد إفادة معانيه كما يحكي لك كلاماً أعجيباً بلفظ عربي مبین، بل أريد بها ما يحكيه الرواة قصداً إلى بيان لهجتهم وأسلوب حديثهم.

ومن هذه الأمثلة خطبة طيبة بن أبي ذهير^(٢) الهندسي حين وفد على النبي ﷺ وقال يشكو إليه الجندب «يا رسول الله أتيناك من غوري تلهما بأكرار اللبس» (٣)، ثم يخبر بنا العيس، نستحب الصبر^(٤)، ونستحب الخير^(٥)، ونستعصذ البربر^(٦)، ونستحب الزهائم^(٧)، ونستحب الجاهم من أرض غائلة الشطأ^(٨)، غظيفة الوطاء، قد نشف المدن^(٩)، ويس الجعثن^(١٠)، وسقط الأملاج^(١١)، ومات العلوج^(١٢)، وهلك الهدى^(١٣)، ومات

(١) العرب قبل الإسلام ص ٧٩ (٢) منسوب إلى نهدي بن باين (٣) شجر صلب يصل منه رسول الأبل (٤) السحاب (٥) السحب (٦) استعصذ احتشاه بلفظ أي للثبات (٧) ثمر الاراك (٨) الامطار الضميمة أي تتخلل الماء في السحاب القليل (٩) السحاب القوي فرغ واثقوالماء لا نظير الى السحاب في حال الا الى جهام (١٠) البهيم (١١) الغدير (١٢) أصل النبات (١٣) ورق النعير (١٤) للنسب (١٥) ما يتهدى إلى الحرم من النسيم ثم أطلق على الأبل وان لم تكن هدياً

الوذي^(١)، برنا إليك يا رسول الله من الوثن والعثن^(٢) وما يحدث الزمن، لتادعة الاسلام وشرائع الاسلام ما لما البحر وقلم تعار^(٣)، ولنا نعم همل أنفعل ماتيل بيلال، ووتير^(٤) كمبر الرسل^(٥)، قليل الرسل^(٦)، أصابها سنة حواء، مؤزلة^(٧) ليس لها غل ولا همل.

وتجد خطاب مالك بن نخط الهمداني يجري على هذا النحو، ويروي أصحاب الحديث والسيرة أيضاً بعض كتب كان النبي ﷺ قد بحث بها إلى نواحي اليمن مصوعة في مثال كلامهم، وهي لا تشكك تفجر عن نخط هذه الخطبة المضروبة مثلاً. وقد يسوق علماء اللغة شذراً من هذه الاحاديث، كما حكم الازهري في كتاب اللغزيب عن وائل بن حجر أنه قال: كتب لي رسول الله ﷺ «لا جلب ولا جنب ولا وراط، ومن أجي قد أدرى»

/ ومما يلفت نظرك إلى أن لغة القبائل الجبانية أخذت تتصل باللغة العبدانية قبل عامل الاسلام أنك تلاحظ تاريخ العهد المتصل بالاسلام أو الأيام التي جمعت القبائل الجبانية تعد على مقام النبوة، ففهم من روح التاريخ على اختلاف مصادره وتباين طرقة أن العبدانيين والتحتطاني لم يكونوا في حاجة عندما يتعاملون إلى مترجم ينقل حديث أحدهما إلى الآخر، ولو كانت اللغتان مختلفتين في المفردات وقواعد النحو والصرف لم يسهل على العبداني أو التحتطاني فهم لغة الآخر إلا أن يأخذها يتعلم أو يخاطبه غير قليلة

وأما محاكمه المؤان عن أبي عمرو بن العلاء فقدمه بالتعريف مساً رافقها، وبعبارة أبي عمرو الواردة في كتاب الطبقات للحمحي «ما اسان حبر وأفاصي

(١) فيل (٢) الباطل (٣) اسم جبل (٤) التلعين من النسم (٥) التفرق

(٦) اللين (٧) آتية بالأول أي التعمق

الذين لساننا ولاعربيتهم بعريتنا » فلو تألف حول قوله « ولاعربيتهم بعريتنا » الى قوله « وما لغتهم بلغتنا » تقصد المبالغة في الفصل بين اللغتين وليصرف ذهن القاري عن أن يفهم من قول أبي عمرو « ولاعربيتهم بعريتنا » أن تلك اللغة عربية وإنما تختلف عن العدنانية اختلافاً يسيراً كما يقول « وما لسان جبر وأقاصي اليمن لساننا » . ومن المؤلف عبارة أبي عمرو بالتحريف مرة أخرى ، فقد حذف قوله « أقاصي اليمن » حتى لا يأخذ منها القراء أن لغة غير الاقاصي وهي القبائل المجاورة للقبائل المضربة ليس بين عريتها وعربية مضر هذا الاختلاف

وصفة المقال في هذا البحث أن اللغة القحطانية تقتربت من اللغة العدنانية في عهد قبل الاسلام وصارت تمازجها في أكثر أفرادها وقواعد نحوها وصرفها ، ولما في شعر القحطانيين نظيرة أخرى سنلتقي اليك في أمد قريب

قال المؤلف في ص ٢٥ « إذا كان أبناء إسماعيل قد تعلموا العربية من أولئك العرب الذين نسبهم العاربة ، فكيف بعد ما بين اللغة التي كان يصطنعها العرب العاربة واللغة التي كان يصطنعها العرب المستعربة ، حتى استطاع أبو عمرو بن العلاء أن يقول : لهما لغتان تمازجان ، واستطاع العلماء المحدثون أن يثبتوا هذا التمازج بالادلة التي لا تقبل شكاً ولا جدلاً »

اتقاد المؤلف الى هذه الشبهة بما ادعاه سابقاً من اتفاق الرواة على أن القحطانية عرب منذ خلائهم الله ، ثم يتخيل أن اللغة العربية ذات لون واحد لا يمكنها أن تخرج في هيات متقاربة أو متباعدة ، وهو في كلا الأمرين بعيد عن التحقيق . أما الأول فإن كثيراً من الرواة يذهبون الى أن القحطانية تنتمي الى أصل غير عربي ، ومن هؤلاء من يسببهم النعربة ، ومنهم من يسميهم المستعربة

ويطال هذه التسمية بأنهم صاروا الى حال لم يكن عليه أهل نسبهم وهي اللغة العربية^(١)

وأما الثاني فانا لا ندعي أن طور اللغة العربية لأوائل عهد القحطانية هو طورها الذي تعرف به في ألسنة العدنانية ، فقد تكون هذه اللغة لهجد العرب البائدة وللهجد الاول للقحطانية لانزال في طورها الذي يمكن أن تنسب به الى لغتين ذات فوارق في نحوها وصرفها ، وإلى لهجات لا تختلف إلا بفرداتها وكيفية النطق ببعض حروفها ، وليس في البحث الحديث ما يمنع أن تكون اللغة القحطانية شعبة من شعب العربية الأولى ، وليس في البحث الحديث ما يمنع من أن تأخذ اللغة العربية في ألسنة العدنانية شيئاً أرقى وأبين من شأنها في ألسنة القحطانية ، فمن الممكن الميسور أن يتلقن إسماعيل عليه السلام من قبيلة قحطانية اللغة العربية التي لانزال قابلة للتشعب الى لغات ولهجات ثم تأخذ في ألسنة أبنائه العدنانيين حياة غير حياتها القحطانية

قال المؤلف في ص ٢٦ « والامر لا ينفك عند هذا الحد فواضح جداً لكل من له إلمام بالبحث التاريخي عامة ويدرر الاساطير والافاصيص خاصة أن هذه النظرية متكلفة مصطنعة في عصور متأخرة دعت اليها حاجة دينية أو اقتصادية أو سياسية »

في استطاعة كل أحد أن يأتي إلى أي واقعة يقصها التاريخ ويقل عليها هذه الكلمات لا يقتصر منها حرفاً ، فيده أنه لملم بالبحث التاريخي عامة وبالاساطير خاصة ، ثم يشير الى الواقعة بأنها نظرية متكلفة مصطنعة ، ويذهب في تحليل تكلفها واصطناعها ما شاء ، ولكن باحثاً غير المؤلف بقدر واجبات البحث

العلمي ونتائج، فلا تجده يس وواقعة بثمة الاصطناع إلا جدد أن يملأ يده بالدليل الطاعن في صحتها

يريد المؤلف من النظرية المشككة المضطعة مسألة اتصال نسب العدنانية بإسحاق بن إبراهيم عليها السلام، وقد أخذ من هنا يتحيز ليعن الطلعن في القرآن بكلام استرق سمعه من «ذيل مقالة في الاسلام»

قال المؤلف في ص ٣٦ «للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسحاق، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسحاق بن إبراهيم الى مكة ونشأة العرب المستعربة»

ورود اسمي إبراهيم وإسحاق عليهما السلام في القرآن يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، وأخاره عنهما بأمر يكفي للدلالة على وقوعه، وهو بالطبع يكفي هذه الأمم التي خاطف قلوبها الإيمان بأن الرسول المؤيد بالآيات البينات لا يقول على الله إلا الحق، أما الذين لم يهيموا بدلائل نبوته، ولم يقلبوا وجوههم في سيرته، فليس من شأنهم ألاكتفا. بغير القرآن ولأن يدهم ورود اسم شخص فيه على وجوده التاريخي، فلم يكن لهذه السكسة المستعربة من «ذيل مقالة في الاسلام» وجه يشفع لورودها في هذا النسق، فإن المسلمين حقاً يزدرونها، وغير المسلمين لا يتبعون بها، ولا يرى لها من شأن غير إفغواء النفوس التي لم تبلغ في إدراكها حقائق أشدها.

قصة إسحاق وإبراهيم كانت تدور بين العرب أيام جاهليتهم، ثم ساقها القرآن على وجه محكم وبيان ساطع، ومن حاول الجهر بانكسار ما تاتداوله قلة أمية وبقدره كتاب تدوين بصدقه أمم، كان حقاً عليه أن يسلك مسلك ناقد التاريخ

فيبين للناس كيف كان نبأ الواقعة مخالفاً للعقول أو المحسوس أو التاريخ الثابت الصحيح، ولكن المؤلف لم يسلك في إنكار هذه القصة طريقة نقد التاريخ، فيحدثنا لماذا لم يسعها عقله أو كيف وقع حبه على ما يطلها، أو من أين سمع أن مؤرخاً قبل صاحب «ذيل مقالة في الاسلام» قال ما يناقضها. إذن لم يكن مع المؤلف سوى عاطفة غير اسلامية تزوجت تقليداً لا يرى فحلت بهذا البحث وولدت له غير مثال

قال المؤلف في ص ٣٦ «ونحن مضطرون الى أن نرى في هذه القصة نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الاسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى، وأقدم عصر يمكن أن تكون قد نشأت فيه هذه الفكرة إنما هو هذا العصر الذي أخذ اليهود يستوطنون فيه شمال البلاد العربية ويثبون فيه المستعمرات»

قلنا لكم: إن يد المؤلف تحول في بعض كتب شرقية فيقطع منها ما يلائم ذوقه ويضعه في كتابه على أنه وليد فكره ونتيجة بحثه، وهذا الحديث مما تعلق فيه المؤلف بذيل «مقالة في الاسلام» واليك ما قال صاحب الذيل^(١) «وحقيقة الأمر في قصة إسحاق أنها دسيسة لفتتها قدام اليهود للعرب نزلاً اليهم وتذوعا منهم الى دفع الروم عن بيت المقدس أو الى تأسيس مملكة جديدة في بلاد العرب يلجأون اليها» فقالوا لهم: نحن وأنتم إخوة وذرية أب واحد

لم يأخذ المؤلف في البحث مأخذ ذي أناة ينظر الى ما عنده من أدلة أو أمارات أو شبه مثيرة للشك ويفصل العبارة على مقداره، فصاحب الذيل يقول وحقيقة الأمر في قصة إسحاق أنها دسيسة لفتتها قدام اليهود، والمؤلف يقول:

ونحن مضطرون الى أن في هذه القصة نوعاً من الخلية ، وأنت اذا قرأت ما كتبه
وفحصته السكامة بعد الأخرى لم تجد لديه ما يساعده على دعوى أنه مضطر الى
الاعتقاد بأن في القصة نوعاً من الخلية ، فهذه القصة تعرض لها القرآن وكان لها
ذكر عند العرب قبل نزولها ، فالذي يسهل عليه الحكم بكونها دسيسة أو حيلة
ويدعي الاضطراب الى أن يراها حيلة هو الذي يجد في التاريخ الموثوق بصحته ،
ما يصرح بأن إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام لم يهاجرا الى مكة ، أو يصرح
بأن العرب لم يكونوا ذرية إسماعيل عليه السلام ، أو يجد في سياق القصة ما
يخالف حساً أو عقلاً أو سنة من سنن الله في الخليقة ، وكل ذلك لم يكن ، وغاية
ما فعل المؤلف أنه اجتذب أصل البحث من كتاب الذيل ووقع اختياره على
العلة الاستعمارية فنشبت بها وزاد عليها ملاحظة الحروب الخفيفة التي شبت بين
اليهود والعرب ، وجعل أيام تلك الحروب أقدم عصر يمكن أن تكون قد نشأت
فيه فكرة وضع القصة . هذا بلع علمه من التاريخ ، وهذا ما اكتفى به في دعوى
اضطراره الى الاعتقاد بأن في القصة نوعاً من الخلية . وقد نظر جرجي زيدان في
المسألة من وجهها التاريخي ائبحة وتعرض في كتاب العرب قبل الاسلام ^(١) لما جاء
في التوراة والقرآن ثم قال : وليس لدينا مصادر أخرى تأتي هذه الرواية أو تؤيدها
وهذه السكامة أقصا ما يقوله الباحث غير التمسك وقف على جانب من
الانصاف ، ولكن المؤلف يقصد التشتيت من غيظه على دين لا يرى عن الإباحية المتبكرة
زعم المؤلف أن اليهود اخترعوا هذه القصة لتأكيدها الصلة بينهم وبين العرب
ثم قال : إن فيها نوعاً من الخلية في إثبات الصلة بين الاسلام واليهودية ، والقرآن
والتوراة ، ويعني بهذا أن يجداً عليه الصلاة والسلام اتخذها أيضاً وسيلة الى عقد
الصلة بين الاسلام واليهودية . وبين القرآن والتوراة ليأخذ الامة اليهودية بزمام

الاحتيال الى اعتناق الدين الذي قام يدعوا اليه ، وهو الاسلام . وسنرجع على
هذا الرأي في مناقشة الفقرات الآتية ، لأن المؤلف أعجب به وطلق يبعده على
قراء كتابه مرة بعد أخرى

قل المؤلف في ص ٢٦ « فحين نعلم أن حروباً عنيفة شبت بين هؤلاء
اليهود المستعمرين وبين العرب الذين كانوا يقيمون في هذه البلاد وانتهت الى
شيء من المسألة والملاينة ونوع من المحالفة والمهادنة . فليس يبعد أن يكون
هذا الصلح الذي استقر بين المغيرين وأصحاب البلاد منشأ هذه القصة التي تجعل
العرب واليهود أبناء أعمام »

قد عرفت أن هذا الرأي غشه المؤلف حين غزا « ذيل مقالة في الاسلام »
غير أن صاحب الذيل يقول : إن اليهود قالوا للعرب نحن وأنتم اخوة وذرية أب
واحد ، وكان المؤلف لم ترقه هذه العبارة فحوّلها الى زعم أنهم قالوا لهم : نحن
وأنتم أبناء أعمام .

دخل اليهود البلاد العربية محاربين مستعمرين ، وبعد أن ألقت الحرب
أوزارها وانفقدت بينهم وبين العرب مسألة ومحالفة ومهادنة ، اضطعنوا هذه
القصة التي تجعل العرب واليهود إخوة كما يقول صاحب الذيل ، أو أبناء أعمام
على ما يقول المؤلف !

يحظر هذا التعليل على قلب من لم يدرس طبائع الامم عامة وطبيعة الامة
العربية خاصة أو درسها ولكنه يتغابي عنها في كل حين يدعوه ذوقه وهووا .
الى أن يصطنع له حديثاً ولا يجد مندوحة من التغابي عنها أو الانسلاخ منها
لم يكن العرب في زعم المؤلف أو صاحب الذيل يعرفون الأصل الذي
يتشتمون اليه حتى حاربهم اليهود وطعموا في نجدتهم فاصطنعوا لهم أصلاً ربطوا به

قيل أنهم وهو إسماعيل أخو إسحاق بن إبراهيم عليهم السلام نقل : إن العرب كانوا يحلون الأصل الذي ينشئون إليه ، ولهم باقوا في العبادة أن تصنع لهم الجالية اليهودية نسباً فيقبلوه على اختلاف قبائلهم ولنا أن تتسأل : هل كان هؤلاء العرب يؤمنون بنبوة إبراهيم وإسماعيل قبل اتصالهم بهذه الجالية ؟ أم كانوا يسمعون بها ولا يؤمنون ؟ أم كانوا لا يسمعون بها ولا يؤمنون ؟ أم كانوا لا يسمعون بها ولا يؤمنون ؟ فان كانوا يؤمنون بها فالإيمان إنما يكون عن علم شيء من تاريخ حياتهما وأهل واجب في هذا السبيل معرفتهم أين بعثا وأين كان مقامهما ، وإذا كانوا يتلقون عن آبائهم حديث إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام وفرضنا أن إسماعيل لم يكن نزل بمكة ولعاش بها طول حياته أو أكثرها فن الصعب على تلك الجالية أن تعبت يقول أمة كاملة وتحولها إلى الاعتقاد بغير ما عرفته خلفاً عن سلف دون أن تأتهم بسلطان مبين

وإن كانوا يسمعون بنبوتها ولا يؤمنون ، أو لا يسمعون بها ولا يؤمنون ، فمن الجلي الواضح أن شرف إبراهيم وإسماعيل وسمعتهم الفاخرة إنما اكتسبها من النبوة ، وإذا كان العرب لا يؤمنون بنبوتها فهم لا يسلّمون لها هذا الشرف حتى يسرعوا إلى قبول ما تزودهم لهم الطائفة المستعمرة ، فلا بد من أن يضاف إلى حديث الاحتيال أن الجالية اليهودية أقنعهم بصفة نبوة إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام حتى وثقا بها لما من شرف المنزلة وسمو القدر ، ورأوا أن ربط نسبهم بإسماعيل يزيد في فخروهم ورفعة شأنهم وإذا كان في إمكان الجالية اليهودية أن تقنعهم بنبوة إبراهيم وإسماعيل فلماذا لم تقنعهم بما هي أحرق على أفتانهم به وهو نبوة موسى عليه السلام فتكون بينها وبينهم قرابة دينية وهي أشد صلة وأدعى إلى التآلف والكتينة ولا ندرى لماذا لم يعد المؤلف هذه الحروب العنيفة أسطورة مع قيام رواية

بجانبها يقول : إن السريانيين واليونان طردوا اليهود من بلادهم فسالهم بنو إسماعيل بالرحيب ، وتهود منهم كثير لما رأوه في كتب اليهود القديمة من التعظيم لئله الذي اهتدى إليه الخليل (عليه السلام) لعبادته ^(١) »

قال المؤلف في ص ٢٧ « ولكن الشيء الذي لا شك فيه هو أن ظهور الاسلام وما كان من الخصومة العنيفة بينه وبين وثنية العرب من غير أهل الكتاب قد اقتضى أن تثبت الصلة الوثيقة للتبعية بين الدين الجديد وبين الديانتين : ديانة النصارى واليهود ، فأما الصلة الدينية فثابتة واضحة ، فبين القرآن والتوراة والأنجيل اشتراك في الموضوع والصورة والغرض ، كلها ترمي إلى التوحيد ، وتعتمد على أساس واحد هو الذي يشترك فيه الديانات المساوية السامية . لكن هذه الصلة الدينية معنوية عقلية يحسن أن تؤيدها صلة أخرى مادية ملموسة أو كالملموسة بين العرب وأهل الكتاب ، فما الذي يمنع أن تستغل هذه القصة قصة القرابة المادية بين العرب والعبدانية واليهود »

يقول المؤلف فيما سلف : إن في القصة نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين الاسلام واليهودية والقرآن والتوراة ، ويقول هنا : إن الخصومة بين الاسلام والوثنية قد اقتضت اثبات صلة بين الدين الجديد والديانتين القديمتين ، ثم جعل القصة مستغلة لعقد صلة مادية بين العرب وأهل الكتاب . فالقصة جاءت في القرآن على وجه الجالية في إثبات الصلة بين الاسلام واليهودية ، وجاءت في القرآن لاثبات الصلة بين الدين الجديد وهو الاسلام والديانتين اليهودية والنصرانية ، وجاءت في القرآن لاثبات صلة مادية بين العرب وأهل الكتاب هكذا يقول المؤلف ! ويقول صاحب ذيل مقالة في الاسلام « ولما ظهر

(١) خلاصة تاريخ العرب لسبب من ص ٢٨ طبعة مصر ١٣٠٩

محمد رأى المصلحة في إقراؤها فقرأها، وقال للعرب: إنه إنما يدعوهم إلى ملة جدم هذا الذي يظنونهم من غير أن يعرفوه.

تابع المؤلف صاحب الذيل في زعمه أن النبي ﷺ وجد أمامه هذه القصة المزورة دائرة على ألسن العرب فابتاعها وسيلة في بث الدعوة إلى هذا الدين الجديد، غير أنها اختلفا في تصور الغاية من تقريره لهذه القصة، فصاحب الذيل زعم أنه أقروا لاسيثة العرب بأبراهيم أنه يدعوهم إلى ملة جدم الذي يظنونهم بقلوب لم تعرفه، والمؤلف أراد التظاهر بأنه لا يمشي خلف صاحب الذيل في كل رأي فاختد يتحسس لهه يفس وجهها غير وجه صاحب الذيل حتى وقع خاطره على تخيل أن النبي عليه الصلاة والسلام أتى بالقصة في القرآن لاسيثة أهل الكتاب من اليهود والنصارى حيث اشتدت الخصومة بينه وبين الوثنيين

لاهننا كثيراً انتقيب عن مصادر الآراء، والمخوض في أن المؤلف اعتصرها بذكره أو تناوفا على حين غفلة أو موت من أهلها، والذي يعبتنا كثيراً إنما هو نقد الآراء نفسها حتى ينجلي أمرها ويمتاز حقها من باطلها تعرضت التوراة لكراسماعيل عليه السلام ولم تأت على أبوه للعرب بصراحة وإنما جاء فيها خطاباً لأبراهيم عليه السلام «وأما إسماعيل فأتى أجمه أنه لأنه نسلك» وجاء في حديثنا عنه «وسكن في برة فاران» وفاران جبال بالمجاز، قال المرتضى في شرح القاموس: وألبيا ينسب أبو الفضل بكر بن قاسم الفاراني المتوفى سنة ٢٧٧ وفرج بن سهل الفاراني المتوفى سنة ٣٣٨، وغير العرب يقولون إنها برة أو جبل عند الضفة في جزيرة سيناء، وقد ملك جرجي زيدان مسلک التوفيق بين القولين فقال في تلويح العرب قبل الإسلام: ويسل تطبيق الروايتين متى علمنا أن جبال مكة أو جبال المجاز تسمى أيضاً «فاران» فيكون المراد أن البرية التي أقام فيها

إسماعيل برة المجاز أو أنه أقام حيناً في سيناء ثم خرج إلى المجاز وسكن هناك وتزوج (١)

ودكرت التوراة أن إسماعيل حضر لدفن أبيه إبراهيم عليه السلام فقالت «ودفعه إسحاق وإسماعيل ابناه في مقبرة المكشبة» وليس في هذا ما يعترض قصة هجرته ونزوله بمكة، لأن التوراة كما قال جرجي زيدان «لم تذكر إسماعيل بعد خروجه من بيت أبيه الا عند حضوره دفعه على عاتقها من الاختصار فبما يخرج عن تاريخ أمة اليهود أو ديانتها» (١)

وإذا لم يوجد في المتقول ما ينفي هجرة إبراهيم وإسماعيل إلى المجاز تبينا أن المؤلف إنما دخل لانتكسر القصة من طريق العاطفة المضادة للإسلام وحدها، ولم يزد على أن عرّفها بالانتكسر وإدعاء أن اليهود اصطفتها للعرب، ولم يزد على أن اتهم صاحب الرسالة ﷺ باستغلالها واتخاذها حيلة لتأليف أهل الكتاب فحديث المؤلف عن هذه القصة يرجع إلى معنى أن اليهود اصطفتها احتيالا على العرب، وأن الرسول الأمين محمد بن عبد الله ﷺ أتى بها في القرآن احتيالا على اليهود، وإذا لم يلب المؤلف باخراج القصة في ألوان من الحيل أفلا يعذر آخر إن قال: إن صيغ المؤلف للقصة بألوان الاحتيال نوع من الاحتيال على عقائد السذج من قراء كتابه أو طلاب دروسه في الجامعة!

إنجبال أطيب البرية سريرة وأبههم حجة على اليهود بقصة خرجت من مصنع تزويرهم كلاً، إن القرآن ليدعو بالحسنة والموعظة الحسنة، وليست القصة المزورة من الحسنة في شيء، وليس في القصة المزورة موعظة حسنة، ومن يتلو القرآن تبسّر وينظر السيرة النبوية في مرآتها الصادقة، يعلم أن الإسلام

برى، من هذا السفن والمرفل ، وما كان لثل المؤلف أن يجعل سيرته
أوسرته قياساً لرسول الله الأكرم .

نحن نعلم أن الرسول عليه الصلاة والسلام قد وجد من قومه الذين يشاركونه
في آياته الآخرين صدوراً عطوية على عداه ، وأسنه مبسوطة بالكبد والأذى ،
ووجد من قوم لا يتصل نسبهم بإسماعيل ولا بإبراهيم إيماناً وطاعة وتأيداً ، فلا
نستطيع أن نفهم كيف يخطر على باله أن يأتي في القرآن بقصة القرابة بين العرب
واليهود احتيلاً على أهل الكتاب ، وهي قرابة قديمة بعيدة الأثر ، تكاد
تشبه القرابة بين العرب وأكرمن في الأرض حيث يتفقان في جد أعلى هو نوح عليه
السلام ، وليس بعيد من صاحب هذه الفلسفة الغربية أن يقول : إن قصة آدم
الواردة في القرآن مستغلة لفقد الصلة الوثيقة المثبتة بين الدين الجديد والديانات
وغير الديانات الكائنة على وجه البسيطة ، لأن في القصة صلة ملموسة أو كالملموسة
وهي القرابة بين العرب وسائر البشر !

قال المؤلف في ص ٢٧ « وقد كانت قريش مستعدة كل الاستعداد لقبول
مثل هذه الأسطورة في القرن السابع للمسيح . فقد كانت في أول هذا القرن قد
انتهت إلى حظ من النهضة السياسية والاقتصادية ضمن لها السعادة في مكة ومحاولها
وبسط سلطانها المعنوي على جزء غير قليل من البلاد العربية الوثنية ، وكان مصدر
هذه النهضة وهذا السلطان أمرين : التجارة من جهة ، والدين من جهة أخرى .
رأى المؤلف فيما سلف أن القصة مصنوعة بيد اليهود تأليفاً للعرب يوم عقدوا
معهم صلحاً بعد حروب عنيفة ، ورأى هنا أن قريشاً مستعدة لقبول هذه
الأسطورة في القرن السابع للمسيح ، حيث إن نهضة السياسة الاقتصادية
تدعوها إلى البحث عن أصل تاريخي قديم متصل بالاصول التاريخية المأجدة ،

وزعم أنها لم تجد مانعاً من قبول هذه الأسطورة واستنبط من هذا أن القصة
حديثة العهد ظهرت قبيل الاسلام

فالقصة صنعها اليهود للعرب يوم حروبهم العنيفة تأليفاً لهم ! واقصة صنعت
قبيل الاسلام يوم قام العرب يبحثون عن أصل تاريخي قديم !
ولم يصحح المؤلف في حديث هذا الرأي بن قنبر قريشاً فلا ندرى
هل اصلها قريش بأنفسهم أم اصلها لهم اليهود المستعمرون مساعداً لأهل
دين « يريد أن يقف في سبيل انتشار اليهودية » !

عرف المؤلف أن التاريخ طافح بالشواهد على أن لمكة بين بلاد العرب مزة
ظاهرة ، ولها في قلوب العرب حرمة بالغة ، والناس يرون أن هذه المزة المحترمة
قد أحرزتها مكة من عهد اسماعيل وإبراهيم عليها السلام ، فبدا له أن يضع قصه
إسماعيل وإبراهيم عبداً قريبا ، ورأى نفسه مضطراً إلى وضع يده على شيء ، يزعم
أنه السبب في أصلها ، فكثرت غير بعيد وجاءك يقول : إن قريشاً كانت في
أول القرن السابع للمسيح على حط من النهضة السياسية الاقتصادية ، وزعم أن
قصة إسماعيل وإبراهيم ولادة هذه النهضة ، ثم أطلق يتحدث عن مصدر نهضة
قريش ، وأنظر ما ذكرى !

قال المؤلف في ص ٢٨ « فأما التجارة فنحن نعلم أن قريشاً كانت تصطنعها
في الشام ومصر وبلاد الفرس واليمن وبلاد الحبشة . وأما الدين فهذه السكبة
التي كانت تجتمع حولها قريش ويمجج إليها العرب المشركون في كل عام ، والتي
أخذت تسيطر على نفوس هؤلاء المشركين نوعاً من السلطان قوياً ، والتي أخذ
هؤلاء العرب المشركون يجعلون منها رمزاً للدين قوى كأنه كان يريد أن يقف
في سبيل انتشار اليهودية من ناحية والمسيحية من ناحية أخرى »

نضع المؤلف يسمي ذلك النوع من التجارة كيف يشاء ، وننتظر فيما يذهب إليه بعد من أن الحكمة كانت موضع احترام العرب الوثنيين من قبل أن تصطنع لهم قصة اسماعيل وابراهيم عليهما السلام ، لانه يجعل سيادة قريش الدينية من مصادر هذه النهضة السياسية ، ويجعل النهضة السياسية باعاً على تليق هذه القصة !

فإذا كان العرب المشركون يحجون إلى الحكمة في كل عام ، وليس لديهم شعور بقصة إسماعيل وإبراهيم ، فما هو الأمر الذي بعث قلوبهم على احترام هذه البنية ؟ وما هو السائق لهم إلى أن يؤثروا مكة في كل عام رجالاً وركباناً ؟ فسة الله في الخليفة تقتضي ألا يتفق قبائل شتى على احترام بقعة وحط الرجال إليها في كل عام إلا لعامل خطير يكون له هذا الأثر الكبير ، ولا بد أن يكون هذا العامل المذكور إلى السنة تلك القبائل تتناقله أجيالهم طبقة بعد أخرى .

وإذا أطلقنا البحث في الروايات المحسكة أو الأساطير الملققة لم نجد بها سوى أن تلك الحرمة اتى يحملها العرب لمكة تنصل بعد اسماعيل وابراهيم . فن يدعي أن تلك الحرمة سببا آخر فضله بيانه . وعلينا حمله . والمؤلف على الرغم من كونه يهاجم بهذا البحث ديناً تغلق السيوف القاطعات ولا تغلق حججه ، لم يتعرض لسبب إقبال العرب على مكة بالاحترام والتعظيم ، ولم يزد على أن ذكر أن قريشا تجتمع حولها ، والعرب المشركون يحجون إليها

وإذا سلمنا أن الباعث للعرب في القديم على احترام مكة والحج إليها غير قصة اسماعيل وابراهيم ، فما هو العامل القوي الذي استطاع التأثير على عقول تلك القبائل بأسرها حتى تحولت عما كانت تصور من وجه احترام الكعبة إلى اعتقاد أنها من بناء اسماعيل وابراهيم ؟ فاقسلا قبائل من عقيدة إلى أخرى

واقعة خطيرة ، وشأنها أن تلمح ولو في الأساطير والأسفار

قال المؤلف في ص ٢٨ « قريش إذن كانت في هذا العصر ناهضة نهضة مادية تجارية ونهضة دينية وثنية . وبجزم هاتين البنيتين كانت تحاول أن توجه في البلاد العربية وحدة سياسية وثنية مستقلة تقاوم تدخل الروم والفرس والحشة ودياناتهم في البلاد العربية »

قال سيديو في تاريخ العرب ^(١) « سكان بين الاسماعيلية والقحطانية تنافس المعاصرة المؤدي الى اختلاف الكلمة ، ثم مالوا الى الوحدة السياسية لتوفر أسبابها من إغارة الحشة عليهم بمكة وأحاديهم في الأخلاق والعوائد » ولعلك تطالب المؤلف بأثر تاريخي يشهد بأن قريشا حاولت توجيه وحدة سياسية وثنية تقاوم تدخل الامم المجاورة لها وديانتها ، فلا تجد لديه وثيقة على هذه النهضة سوى هذه الكلمة التي رماها سيديو في تاريخه . أما نحن فننتيق أن العرب على اختلاف قبائلها عمت السلطة الأجنبية وتعلمح الى أبعاد غاية في الحرية ، ولكننا لم نجد في تاريخ الجاهلية ما يدل على أن قريشا أو زعماء قريش سموا في وحدة عربية تقف في وجه السياسة الأجنبية . نعم ، قرأنا في ذلك التاريخ أن حروباً شنت بين قريش وهوازن قبل البشة المحمدية بئف وعشرين سنة وهي المسماة بأيام الفجار ، ولعلها كانت في سبيل هذه النهضة العاملة على وحدة السياسة العربية !

قال المؤلف في ص ٢٨ « وإذا كان هذا حقاً - ونحن نعتقد أنه حق - فن المقول جداً أن تبحث هذه المدينة الجديدة لنفسها من أصل تاريخي قديم يتصل

بالأصول التاريخية للماجدة التي تحدث عنها الأساطير »

قد رأيت المؤلف كيف اقتدى بصاحب الذيل في دعوى أن القصة من صنع اليهود المستعربين ، ثم بدا له أن يتحدث طلاب الجامعة باعث آخر على وضع القصة وهو أنها صنعت لقرش يوم نهضت نهضتها السياسية القائمة على نهضتها الاقتصادية الدينية ، وأخذت تبحث من أصل قديم يتصل بالأصول التاريخية للماجدة ، وقد لبس الكسّان هنا قفّ يده على من أسر إلى قرش هذه الفضالة التي قاموا ينشدونها ، وقال لهم : إنكم من ذرية اسماعيل بن إبراهيم . وربما كان هذا من أسرار كتابه التي لا يفضي بها إلا إلى المتعطين بأذباله ، فأسألهم إن كانوا ينطقون

قال المؤلف في ص ٢٨ « وإذن فليس ما يمنع قرشاً من أن تقبل هذه الأسطورة التي تفيد أن الكعبة من تأسيس اسماعيل وإبراهيم ، كما قبلت رومة قبل ذلك ولأسباب مشابهة أسطورة أخرى صنعها لها اليونان تثبت أن روما متصلة بأينامس بن بريم صاحب طراودة »

يريد المؤلف أن يقال الجدل بالهزل والحجة بالقوة ، يريد من هذه الامم التي تعقل أكثر مما يعقل أن تضع قصة اليونان مع روما في وزان آيات تقوم بجانبها دلائل النبوة المتجلية في حياة أكل الخليقة من حكمة في التشريع إلى استقامة في الأعمال ، إلى بلاغة في الأقوال ، إلى عدل في القضاء ، إلى رشد في السياسة ، إلى صدق الباطنة ، إلى صرامة العزم ، إلى حسن السم ، إلى رونق الحياء ، إلى ما جدهم أنف الباطل ، إلى ما قوض عروش الجبابرة ، إلى ما قلب العالم رأساً على عقب ، وموجز القول أن كل حلقة في سلسلة حياة محمد ﷺ معجزة ، فإن أساليب دعوته ومظاهر حكمته لا يربطها بالامية وغير الامية إلا من له الخيرة

في أن يمنح البشر مالا تعهده البشرية

هذه النبوة الساطعة ، والهداية المحفوفة بالآيات من كل ناحية هي التي خطر على بال المؤلف أن نزول أركانها بحكاية أسطورة يونانية ! يحبطون لوما تاريخياً خرافياً ، وتاريخياً حقيقياً ، والحقيقي يتبدى من سنة ٧٥٣ قبل المسيح ، وقصة أنياس داخلة في دور التاريخ الخرافي ، وقال ناقدوها إنها صادرة من أرباب الخرافات والخزعولات . وقصة اسماعيل لا يسبل على المؤلف أن يجعلها من هذا القبيل إلا إذا آتس في نفسه قوة على نقض الأساس الذي قامت عليه وهي رسالة محمد بن عبد الله ﷺ ، وهو لا يستطيع أن يسبل من هذا الأساس لبنة ما دام قلعه لا يمتشي الا وقع في كوة ، ولا يطلع الا رجع بنبوة « إذا تتلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين سنسعه على الخرطوم »

قال المؤلف في ص ٢٩ « أمر هذه القصة إذن واضح . فهي حديثة العهد ظهرت قبل الاسلام ، واستغلبها الاسلام بسبب ديني وقبلها مكة لسبب ديني وسياسي أيضاً . وإذن فيستطيع التاريخ الأدبي واللغوي ألا يحفل بها عند ما يريد أن يتعرف أصل اللغة العربية الفصحى »

أمر العظمى في هذه القصة إذن واضح ، فهو حديث العهد ظهر قبل كتاب « في الشعر الجاهلي » واستغلب كتاب في الشعر الجاهلي لسبب اقتصادي وديني غير إسلامي ، ولم قبله الثقافة الشرقية لسبب ديني وسياسي أيضاً ، وإذن فيستطيع التاريخ الأدبي واللغوي ألا يحفل به عند ما يريد أن يتعرف أصل اللغة العربية الفصحى

قال المؤلف في ص ٢٩ « وإذن نستطيع أن نقول ، إن الصلة بين اللغة

العربية الفصحى التي كانت تتكلم بها العدنانية واللغة التي كانت تتكلمها القحطانية في اليمن إنما هي كالصلة بين اللغة العربية وأي لغة أخرى من اللغات السامية المعروفة »

كنا وضعنا بين يديك أن الاختلاف بين العدنانية واللغة القحطانية لم يكن في العصر القريب من ظهور الإسلام بعيداً إلى الغاية التي يميلها اليك المؤلف ، وقلنا لك : إن هضم اللغة العدنانية للغة القحطانية بعد الإسلام بأمد غير بعيد يدل على أن الفوارق بينهما أخذت تذوب منذ عهد الجاهلية مع هذا لا تعرضه الآثار الخطوطة باللغة المحالفة للعدنانية في نحوها وصرفها ولو دلت بتأريخها على أنها وسمت قبل الإسلام بعهد قريب ، إذ قصارى ما نادل عليه أن لغة أهل المسكن المنطوي عليه ذلك الأثر ، أو اللهجة التي جرت عليها عادة الكتابة لم تتخلص من مميزات الشديدة ، ولا يعترضه أيضاً قول أبي عمرو بن العلاء : « ما لسان حجير وأقاصي اليمن بلساننا ولا عريتهم بعريتنا » فإنه يصدق حيث يكون بين لغة حجير وأقاصي اليمن وبين لغة عرب عدنان اختلاف في بعض المفردات وشي . يسير من القواعد النحوية ، وهذا الاختلاف سناه ابن جني في كتاب الخصائص^(١) بعداً ، وأثبت مع هذا البعد أنها لغة عربية فقال (ويكون من هذا ما تعلمه من بُعد لغة حجير من لغة بني نزار » ثم قال « غير أنها لغة عربية قديمة »

قال المؤلف في ص ٢٩ « وإن قصة العاربة والمستعربة وتعلم إسماعيل العربية من جرم كل ذلك حديث أساطير لا خطر له ولا غناء فيه »
من « لغة العربية أقوام يدور حديثهم في الجزيرة ويتناقل المورخون أثرها من أخبار كعاد وثمود وطسم وجديس وجرم ، ولم يبق على وجه الجزيرة من

ينتمي إلى هذه القبائل ، وقد ذكر القرآن بعضها كعاد وثمود وقال في شأنها « وأنه أهلك عاداً الأولى ، وثمود فما أبقى » وهؤلاء يسموهم بالبنائنة لعدم بقا.

جماعة معروفة تنتمي إليهم في البلاد العربية

ويعد بجنوب الجزيرة قبائل يقال لها القحطانية ، وبشمالها قبائل أخرى يقال لها : العدنانية ، ووجدوا في كل من هاتين الأمتين رجالاتهم غاية بالناسب القبائل فأخذوا عنهم ما يذكرونه في أصل بني قحطان وسموهم المستعربة ، وتلقوا منهم أن هذه القبائل العدنانية تتصل بإسماعيل فسموهم المستعربة ، وما تأيد من هذه الأخبار بقرآن أو بحث حديث يستند إلى محسوس حل من أجل العلم ، وما كان حظه النقل عن أولئك الرواة فقط فإن نفاه حسن أو عقل أو سنة كونية رددناه على نفاه خاسئنا ، وإن لم يناف شيئاً من هذه الأصول قصصنا عالمين بيلغمه من الظن ، ودوناه إلى أن نغفر بما نضعه في مجله من أنباء ، هي أرجح منه وأقوى

قال المؤلف في ص ٢٩ « والنتيجة لهذا البحث كله فردنا إلى الموضوع الذي ابتدأناه به من حين وهو أن هذا الشعر الذي يسمونه الجاهلي لا ينتمي للغة الجاهلية ولا يمكن أن يكون صحيحاً ، ذلك لأننا نجد بين هؤلاء الشعراء الذين يصفون إليهم شيئاً كثيراً من الشعر الجاهلي قوماً ينسبون إلى عرب اليمن إلى هذه القحطانية العاربة التي كانت تتكلم لغة غير لغة القرآن والتي كان يقول عنها أبو عمرو بن العلاء : إن لغتها مخافة لغة العرب ، والتي أثبت البحث الحديث أن لها لغة أخرى غير لغة العرب »

قد عرفت أن المؤلف نحا بعبارة أبي عمرو بن الملا نحوه من التحريف ليجد فيها من الشاهد لرواها مالا يجده حين يوردها على وجهها . وقلنا لك مرة بل

مرتين : إن أبا عمرو لا يريد إلا أن يبينها وبين العدنانية اختلافاً ، وذلك ما لا ينكره
قديم أو جديد ، ولم يقل : إن لغة اليمن مخالفة للغة العربية بل سعى لفهم عربية
وقال : وما عربيتهم بعربيتنا ، وخضنا فيما يدل عليه البحث الحديث وانتهينا
إلى أنه لا يمتنع الاعتقاد بأن فوارق اللغة القحطانية كانت حوالي القرن الأول
قبل الإسلام خفيفة إلى حد أن قبلت الخروج في ذي العدنانية بعده بسهولة

هذا شأن الاختلاف بين اللغتين ، أما تشابه الشعر القحطاني والعدناني فله
سبيل غير هذا السبيل ، والرأي الذي يوافق إجماع الروايات ويؤيده النظر
ولا يمتنع البحث الحديث أن الشعراء في جنوب الجزيرة وشبهها أصبحوا من
قبل الإسلام ينظّمون الشعر بلهجة واحدة أو متقاربة ، وإليك البيان :

من الواضح الذي تستحي أن تعزوه إلى كتاب أو تقيم عليه شاهداً أن
لهجة قريش كانت أفصح لغات العرب قاطبة ، وسبب هذا التوفيق موقع سوق عكاظ
وذي الحجاز ومجنة من ديارهم ، إذ كانت القبائل تغد عليها في موسم الحج
وتتخذ فيها معرضاً لمصنوعات الفرائح وتوادي للتفاخر بالاحساب والانساب ،
أو التفاضل بالويعد والمجابهة ، وهذا ما يضع لغات العرب بين يدي قريش قلقلط
منها ما يستخف السمع وينسوغ الذوق ، ومن المقول أن تكون هذه المحافل
الأدبية أفادت لهجة قريش وزادتها فصاحة على فصاحتها ، وتقدمت بها على سائر
لغات العرب شوعلاً بعيداً

وإذا قلنا في قلب الجزيرة لغة قبضت على أصناف الفصاحة ، وكان للناطقين
بها منظر من مظاهر السؤدد ، فمن سنة تلبيل الأفضل والأجود أن تنزل القبائل
إلى محاكاة لهجة قريش ونسج الكلام على منوالها ، وأول من يسبق إلى هذا
الشان ذؤود الفكري المشجع والخيال الواسع والمعاني الغزيرة وهم القحطاني ، والشعراء

تخارب الشعراء في اللهجة جاء من جهة محاكمتهم بالشعر أفصح لهجة وأشهرها
بين القبائل وهي لغة قريش . قال أبو إسحاق الشافعي في شرح الخلاصة (١) « فإن
المجازي قد يتكلم بغير لغته وغيره يتكلم بلغته ، وإذا جاز للمجازي أن يتكلم
باللهجة القحطية جاز للقحطيين أن يتكلم باللهجة المجازية بل القحطية بذلك أولى »
وما قال في توجيه هذه الالاولية : « أن المجازي أفصح وأتقن غير الأفصح
لموافقة الأفصح أكثر وقوعاً من العكس »

فرغبة الشعراء في أن يكون لشعرهم جولة في البلاد العربية بأسرها ، ووجود
لهجة تشهد لقبائل موطنها وتألفها أساعهم وترتاح لها نومهم مما يحمل هؤلاء
البلغاء على أن يمتدحوا في شعرهم حذو هذه اللهجة الفاتحة المألوفة

فاذا قرأنا هذه المطولات ورأينا فيها مطولة لشاعر كندي ومطولات
لشعراء من ربيعة ، ولم نشعر فيها بشيء يشبه أن يكون اختلافا في اللهجة أو
تباعداً في اللغة ، فالسبب ما لوحنا إليه من أن الاختلاف في أصله بصر ، وأن
هناك ما يسوق الشعراء إلى أن يتحروا بالشعر أفصح اللهجات وأكثرها كرماعاً
على الاسماع

ونحن نعلم أن قبائل اعتنقت الإسلام وفيها بقية من حضارة وعلم بالكتابة
فلا يصح أن يلبى شعرا الذي قيل في عهد جاهليتها ، فلا بد أن ترث منه نصيباً
مفروضاً ، وأن يبقى في يدها ولو الشعر الذي قرب عهده ولم يتوغل في المجاهلية
أكثر من مائة سنة ، ومن هؤلاء الذين تقلدوا الإسلام ويجب أن يكونوا عارفين
بلهجة شعرائهم من شهدوا يوم أصبحت العرب أمة واحدة وحين بدأت القبائل
تراجع ماثر شعرائها ومفاخر أحسابها

ولا يخلو هؤلاء النابتون العارنون بلهجة شعرائهم إما أنهم اشتركوا في هذا

السابق وقدموا للناس أشعار سلفهم بلهجتها الأولى ، ولو فعلوا ذلك لرأينا له في التاريخ أثرأ ، أو يجدتنا عنه التاريخ وإن لم يرو لنا منه قافية ، كما حدثنا عن أسد بن ناعصه المشبب بجنسنا ، وقال إنه « كان صعب الشعر جداً وقلما يروى شعره بصوته^(١) » ولما أن يكونوا قد طرخوا ما بابديهم من الشعر الأقدم ودخلوا السباق بشعر صاغوه في لهجة قریش وعزوه إلى شعرائهم الأقدمين ، ومن البعيد جداً أن يعدموا في هذا الحال من يعرفون لهجة أولئك الشعراء ويدرون الفرق بينها وبين لهجة قریش فيفسدون عليهم صميمهم ويثبون في وجوههم الأكار بل ، أفواهم ، وواقعة أدبية أو لغوية كهذه لا تمر على الناس من غير أن يضرعوا في يد التاريخ وتبدو لنا ولو في شبح ضئيل

ومما يتعدى قوله أيضاً أن يضع غير التائيين أشعاراً في لهجة قرشية ويعزوها إلى القدماء ، من شعراء التين دون أن يجدوا من التائيين أو من يعرف لهجة شعراء التائيين من ينكر صنيعهم ، ونضالهم بمجة أن هذا الشعر غير منطبق على لهجة أولئك الشعراء ،

وانضبل العرب في الحروب والفتوحات أصلاً يصلح أن يكون علة لنضباع الكثير أو الأكثر من شعريهم ، أما أنه يذهب بأثره بجهة واقعة لا يؤمن بها إلا من يكون « على حظ عظيم جداً من الناذية »

فالمقول أن الاختلاف بين اللهجة القحطانية واللهجة العدنانية قبل الاسلام بعشرات من السنين لم يكن كماله في العصور الغابرة ، وأن الشعر كان يظفر في لهجة يسير عليها شعراء التقيتين لأسباب التي سقاها آتفا ، وإذا فرض أن ينحو شاعر نحو لهجته فأبسر شي ، على الزواة تغييره إلى اللهجة الأدبية العامة ، وسعود إلى البحث تارة أخرى

(١) التهجنيب للأزهري مادة « نعر »

قال المؤلف في ص ٣٠ « ولكننا حين قرأ الشعر الذي يضاف إليه شعراء هذه القحطانية في الجاهلية لا نجد فرقاً قليلاً ولا كثيراً بينه وبين شعر العدنانية . نستغفر الله ! بل نحن لا نجد فرقاً بين لغة هذا الشعر ولغة القرآن - فكيف يمكن فهم ذلك وتأويله ؟ أمر ذلك يسير ، وهو أن هذا الشعر الذي يضاف إلى القحطانية قبل الاسلام ليس من القحطانية في شيء ، بل قله شعراؤها وإنما حل عليهم بعد الاسلام لأسباب مختلفة سنبينها حين نعرض لهذه الأسباب التي دعت إلى انتحال الشعر الجاهلي في الاسلام »

قد جشاك بتفصيل القول في أن الشعر لغة غير لغة الكلام وأقنا هذا الرأي على ما يتفق مع الرواية المتضافر عليها في الصدر الأول ، وأومأنا إلى أن البحث الحديث لا يمتريه في قليل ولا كثير ، وهذا الدكتور مرغليوث يقول في صدر مقاله المنشور في مجلة الجمعية الاسيوية الملكية « لأجد في المخطوطات الاثرية شيئاً من الشعر بالرغم من وجود مدنية عالية »

فلا موضع لعجب المؤلف إذا لم يجد فرقاً قليلاً ولا كثيراً بين شعر القحطانية وشعر العدنانية . وأما ما يقوله من أنه لا يجد فرقاً بين لغة هذا الشعر ولغة القرآن ؟ فإن أراد أنه يوافق لغة القرآن في قواعد نحوها وصرفها وكثير من مفرداتها ، فذلك مالا يناقشه فيه أحد ، وسره ما كنا بصدد الحديث عنه من أن الاختلاف بين اللغتين أصبح ضئيلاً ، وأن لغة الشعر والخطابة بين العرب غير اللغة المستعملة في محاللتهم العادية ، ولانسى أن اللغة التي نزل بها القرآن وكان البلاغ في الجاهلية يتحدثونها ، هي لغة أساسها لغة قریش ، وسائر بناتها قائم من لغات شتى

الشعر المجاهلي والهجاء

قال المؤلف في ص ٣١ * على أن الأمر يتجاوز هذا الشعر المجاهلي القحطاني إلى الشعر المجاهلي العدناني نفسه . فالرواة يحدوثونا أن الشعر تنقل في قبائل عدنان ، كان في ربيعة ثم انتقل إلى قيس ثم إلى تميم فظل فيها إلى ما بعد الإسلام أي إلى أيام بني أمية حين نبع الفرزدق وجبر ، ونحن لانستطيع أن نقل هذا النوع من الكلام إلا بأسين ، لأننا لانعرف مارية وما قيس وما تميم معرفة عدية صحيحة ، لأننا نكر أو نشك على أي تقدير شكاً قوياً في قيمة هذه الاسماء التي نسي بها القبائل ، وفي قيمة الانساب التي تتصل بين الشعر وبين أسماء هذه القبائل ، ونعتقد أو نرجح أن هذا كله أقرب إلى الاساطير منه إلى العلم اليقيني .

يقول بعض السكتيين في تاريخ الأدب كابن سلام الجلي : سكان الشعر في الجاهلية في ربيعة ، ثم تحول إلى قيس ، ثم آل إلى تميم واستقر بها . يقولون هذا وهم يريدون أن أقدم من عرفوا بالشعر الجليل كانوا في ربيعة مثل مهلب وطرفة والمنثلث والحارث بن حلزة والأعشى ، ثم ظهر في قيس شعراء ، فاقفون كالتابعين الديلمي والجعددي وزهير بن أبي سلمى وليد والمطينة ثم أصبح أكثر البارعين في الشعر من بني تميم إلى عبد الفرزدق وجبر ، وفي شعراء تميم أوس بن حجر وعقبة بن عروة ومالك ومتمم ابن نورة .

سمع المؤلف هذا الحديث فعرض نفسه حال لم يدر هل هو انكسر أو شك ، وقد توجه هذا الانكسر أو الشك إلى أن هناك قبيلة تسمى ربيعة وأخرى تسمى قيساً وثالثة تسمى تميمياً ، ثم توجه هذا الحال الذي هو انكسر أو شك إلى قيمة الانساب التي تتصل بين الشعراء وبين أسماء هذه القبائل . أما الانكسر أو الشك في أن هناك قبائل تسمى بهذه الاسماء فلا يمكنك علاج

إذا استطعت أن تعالج أصم ينكر أن في الأصوات مزجها وآخر لهذا . وأما الانكسر أو الشك في نسبة هؤلاء الشعراء إلى هاتيك القبائل فنشوه أن المؤلف لا يقدّر غاية العرب بالحفاظ على أنسابها ويضعها بالموضع اللائق بها من البحث ، ولأريد بهذا إغلاق باب البحث في أنساب الشعراء أو غيرهم بل أعني أنه متى أجمع علماء التاريخ على أن الحارث بن حلزة - مثلاً - من ربيعة ، أو أن الأعشى من قيس ، أو أن الفرزدق من تميم ، وهنأ بهذا الطريق العلمي وليس لنا أن ننكر أو أن نشك في هذه الانساب إلا أن يقع في أيدينا ما يحل عقدة ذلك الاجماع .

أما سلسلة النسب التي تصل الشاعر باسم القبيلة فقد يحف بها من الشواهد ما يلحقها بالظنون الراجعة ، وكثير من هذا النوع ما يدكرونه على أنه روي ونحذ به ، فيدوتونه وهم عارفون بقيمه التاريخية ، ويقرؤه الناس دون أن يضلوا به أو يضعوه في سلك العلم أو الظن القريب منه ، لأنهم لا يبنون عليه لإدنا أو مضاهرة أو مناصرة . فلن أراد المؤلف أن يتعاطف أمام طلابه في الجامعة بأنه يشك أو ينكر حيث يتيقن أهل العلم أو يتفقون ، فقد تصور هذه الطائفة القليلة المستنيرة بمكان البله والغباء .

وإذا ضل عن المؤلف الطريق العلمي لمعرفة أنساب هؤلاء الشعراء فليش اليه على الطريق الذي عرف به أن في قبائل العرب قبيلة يقال لها كندة ، وأن عبد الرحمن الأشعث هو ابن محمد الأشعث ، وأن محمد الأشعث هو ابن الأشعث ، وأن الأشعث هو ابن قيس ، وأن نسب آل الأشعث متصل بقبيلة كندة^(١) . ومن بدع منطق المؤلف أن يتأمل الطريقتان إلى الغاية فيعرض على أحدهما ويسخط على الآخر ، كأن انكسره أو شكك اختيارياً يستدعيه متى يشاء ، ويصرفه في الوقت

الذي يريد !

ذكر المؤلف أن مسألة النسب لا تنبيه الآن ، وأنه سيرعرض لها إذا اقتضت مباحث هذا الكتاب أن يعرض لها ، ثم قال في ص ٣١ « أما المسألة التي نعتبها الآن ونعملنا على الشك في قيمة هذه النظرية (نظرية تنقل الشعر في قبائل عدنان قبل الاسلام) مسألة فنية خالصة . فإرواء مجموع من أن قبائل عدنان لم تكن متحدة اللغة ولا متفقة اللهجة قبل أن يظهر الاسلام فيقارب بين اللغات المختلفة ويزيل كثيراً من تباين اللهجات . وكان من المعقول أن تختلف لغات العرب العدنانية وتباين لهجاتها قبل ظهور الاسلام »

تختلف لهجات التباين العربية اختلافاً لا يخرجها عن أن تعد لسائماً واحداً ، وأن يكون هذا اللسان ذا قوانين تجري في هذه اللهجات بأمرها

تختلف في معاني بعض الكلمات ، أو بتغاير بعض حروفها ، أو هيئتها من حركة وسكون ، أو صفها كالأمانة والتمنيح ، أو بقلها ، أو بالزيادة فيها أو النقص منها ، وتختلف في حروف معدودة بالأعراب والبناء ، وباعمال بعض الأدوات وإجمالها .

ولا تزال هذه الوجوه من الاختلاف محفوظة في كتب اللغة والنحو ، يد أن علماء العربية قد يعزون الكلمة أو اللمعة إلى القبيلة المختصة بها ، وربما ذكروا أنها لغة من غير عزو إلى قبيلة بعينها .

ولم تشدد عنايتهم بذكر اسم القبيلة عند كل كلمة ترد على وجهين أو وجوه ، لانهم أصبحوا ينظرون إلى هذه اللهجات بمرآة عامة هي اللغة العربية ، فصارت تلك الحروف على اختلاف وجوهها وأحوالها مندرجة تحت اسم هذا العنوان الشامل ، ولهذا تسعهم يجعلون للشك المثار في أن ينطق بأي حرف شاء وعلى أي وجه اتفق له ، وهو مددود في كل حال ناطقاً بالعربية . قال ابن فارس

بعد أن ذكر الوجوه التي تختلف بها لغات العرب : « وكل هذه اللغات مساة منسوبة لأصحابها لكن هذا موضع اختصار وهي وإن كانت لغة قوم دون قوم فاتها لما انتشرت تآوهرها كل »^(١) وقال ابن جني في كتاب الخصائص « اللغات على اختلافها كلها حجة والناتق على قياس لغة من لغات العرب مصعب غير خطي »

وقال أبو حيان في شرح التسهيل « كل ما كان لغة لقبيلة صح القياس عليه »

فلغات العرب العدنانية تختلف على حسب الوجوه التي أومأنا إليها ، وهذا الاختلاف المعقول لا يجده فيه المؤلف دليلاً أو شبه دليل على أن الشعر الجاهلي مختلق وإن ساقه هنا يتوهم أنه قائم مقام مقدمتين صادقتين لامرء لهذه الدعوى عن أن تكون ولدتهما ، وقد أريناك فيما سلف نوعاً من الاسباب التي تجعل هذا الاختلاف قليل الظهور في أشعار النصفاء ، وسيرافيك البحث بعد هذا بما يدحر هذه الشبهة عن سبيلك

قال المؤلف في ص ٣٣ « ولا سيما إذا صححت النظرية التي أشرنا إليها آتفاً وهي نظرية العزلة العربية ، وثبت أن العرب كانوا متقاطعين متباينين ، وأنه لم يكن بينهم من أسباب المواصلات المادية والمعنوية ما يمكن من توحيد اللهجة »

أتدري ما هي نظرية العزلة التي أشار إليها آتفاً ورد في هذا الفصل أن تصح وتستقيم ؟ هي تلك النظرية التي رماها على أكتاف « الذين تعودوا أن يستندوا على هذا الشعر الجاهلي من درس الحيلة العربية قبل الاسلام » وشن عليها الفارة بنكير لا هوادة فيه ، وكنا قد أملمناها عنهم ببيان أن في الشعر الجاهلي نفسه ما يدل على أنهم كانوا يتصلون بالاسم المجاورة لهم بمقدار

أنكر المؤلف نظرية العزلة العربية حين وأنها تفترض ما أراداه من أن للجاهليين اتصالاً بالعلم الخارجي ، وودّ في هذا الفصل أن تستقيم له ، لأنها تؤيد نظرية عدم التقارب بين لغات القبائل العربية !

ولله يعود فيقول : إنما أنكر اعتزال العرب للأمم الأخرى ، وأما حالهم فيما بينهم فالتماثل والتباعد ، ويلزمه على هذا التأويل أن يكون العرب الواقفون على سياسات الأمم الأجنبية إنما هم النازلون بأطراف الجزيرة ، لأن القبائل النازلة في أحشاء الجزيرة لا يمكنها أن تتصل بالعصر والروم والملبشة ومصر إلا أن تجوس خلال من يحاورها أو يمي ، على طريقها من القبائل الأخرى

وليس مستبعد على مثل المؤلف أن يقول لك في صراحة وعجل : إن تلك القبائل كانت على مدينة شائعة ، وكانت تمتطي طيارات تخر بها في الجو حتى تتصل بالأمم الأجنبية ولا تلقى في سبيلها شخصاً من قبيلة أخرى عربية ، فعمل ذلك حقراً من أن تتقارب لهجاتها وتبائل شعرها !

قال المؤلف في ص ٣٢ « فإذا صح هذا كان من المعقول جداً أن تكون لكل قبيلة من هذه القبائل العدائية لغتها ولهجاتها ومذاهبها في الكلام وأن يظهر اختلاف اللغات وتباين اللهجات في شعر هذه القبائل الذي قيل قبل أن يفرض القرآن على العرب لغة واحدة ولهجات متقاربة ، ولكننا لا نرى شيئاً من ذلك في الشعر العربي الجاهلي »

هذه الشبهة عقلت بذهن المؤلف فيما علق من مقال مرغلوث ، وهي مطرودة بنظرة وجود لغة أدبية يختصها الشعراء على اختلاف قبائلهم منذ عهد الجاهلية ، وهذا لا يتوقله أنصار القديم وحدهم ، بل يقوله كثير ممن هم أخلص المذهب الجديد

وأعرق فيه من المؤلف ، فهذا البستاني يقول في دائرة معارفه ^(١) « وكان أشد الخلاف بين أهل نجد والحجاز وأهل اليمن الحيريين ، وكانوا كلهم موافقين يقول الشعر ، وأرادوا أن تبقى الاتصالية في الأخبار والاحوال بين قبائلهم على اختلافها ، ولم يكن لهم كتب يدونون فيها الوقائع بحيث فيها الجميع فاجمع الشعراء أن أن ينظموا شعرهم بألفاظ فصيحة مشهورة شائعة بين كل القبائل ، وبذلك اشتركت ألفاظ اللغة العربية وشاعت ونطوق واحد وتقررت من الجميع » وهذا سيديو يقول في خلاصة تاريخ العرب ^(٢) « كان بين الاسماعيليين والتحقطانية تنافس المعاصرة المؤدى الى اختلاف الكلمة ثم مالوا الى الوحدة السياسية ... ورأوا الاشعار وسيلة لا تتشاور فخارهم في بحيث جزيرة العرب وسبيلها لوصول أعوانهم العجيبة ومآثرهم الى ذرارهم فأجوها وعكفوا عليها ، لكن كلام مؤلفي نجد والحجاز لم يفهمه مؤلفو اليمن ، بل لم تتفق قبائل بلد واحد على لغة واحدة ، إلا أن شعراء العرب الموكول اليهم اختراع لغة أعم من تلك اللغات رؤيت أشعارهم في كل جهة فتعنتت الالفاظ المعدة للدلالة على الأفكار والتصورات ، فإن العاشائر المستعملة للعبارة المختلفة للدلالة على فكرة واحدة متى سمعت قول الشاعر اختارته في ذلك الموضوع وفهم مع ذلك فوائد القدر ، فلذا قابلت الالة العربية هذه الابتكارات العقلية بالاعتبار ، وأنشأوا في عكاظ والحنيفة وفي الحجاز للمفاخرة بالشعر مجالس حافلة خالية من التحكم على النفس »

وقال الدكتور « تشارلس ليال » في مقدمة المفضليات بعد أن أمتع الرد على مرغلوث : « إنه مما لا شك فيه أنه وجد بجزيرة العرب قديماً كما يوجد اليوم في كثير من أنحاء الجزيرة لهجات وفروق عظيمة ، ولكننا نرى فرق اللهجات في لغة الشعر قليلاً - إلا في أشعار طي - ومعناه أن لغة الشعر في أنحاء الجزيرة

صارت واحدة ، ومجموعة لغات الشعر الجاهلي وكثرة المترادفات العظيمة إنما وجدت في الشعر بامتصاص تدريجي ، وبذلك نشأت لغة شعرية هضمت لهجات القبائل المختلفة . ولا محالة أن هذا يستغرق زمناً يكون المشتغلون فيه لوضع هذه اللغة الشعرية ، وأوزانها في أقصى ما يمكن من العزم والنشاط » ثم قال « ويظهر لنا أن هنالك أثرأ من الصحة للرواية القائلة بأن سوقاً سنوية كانت تعقد في الأشهر الحرم بجوار مكة وتتنافس فيها الشعراء بما تر الفصاحة ، وأن مثل هذه المجتمعات والأسواق هي المدرسة التي رقت الشعر وأسلوبه وأحكمت قواعده »

وفي دائرة المعارف الإسلامية الانكليزية « تتساءل كيف أمكن الشعراء وأكثرهم أميون أن يوجدوا لغة أدبية واحدة ، فعلوا ذلك رغبة منهم في انتشار أشعارهم بين جميع القبائل ، وهم إما أن يكونوا قد استعملوا كلمات وجدت في جميع لهجات القبائل بسبب الصلات التجارية بين القبائل المختلفة فأثر الشعراء وهذبوا ، وإما أنهم اختاروا بعض لهجات خاصة فأصبحت هذه اللهجة لغة الشعر » وفيها « كان جميع شال جزيرة العرب في أوائل القرن الخامس لليلاد لهم لغة واحدة وهي لغة الشعر ، ويمكننا القول بأنها نشأت تدريجياً بتناسبات واختلاطات بين القبائل المختلفة مثل هجرة القبائل في طلب المرعى ، وحججهم السنوي الى أما كههم المقدسة أمثال مكة وعكاظ ، ويظهر أن هذه اللغة استقت من لهجات كثيرة »

وقد أخذ « أدوربراونلشر » في رد هذه الشبهة على مرغلوث بتسلم أن لغة الجنوب مخالفة للغة العربية ، ودفع الى أن اللغة الأدبية وجدت لهجات القبائل الشامية ، ولم يمنع مع هذا أن ينظم أناس من القحطانيين أشعاراً بهذه اللغة لأن كثيراً منهم يتكلمون باللغتين ، وقال « إن اختلاف الشعر العربي عن

نصوص المخطوطات الموجودة في جنوب بلاد العرب لا يدل إلا على أمر واحد وهو أن سكان هذه الممالك الجنوبية لا نصيب لهم في صنع الشعر العربي ، على أن هذا لا ينفي اشتراك بعض أشخاص منهم في وضع الشعر لأن كثيراً من سكان جنوب بلاد العرب كانوا يتكلمون باللغتين قبل أن يظهر عامل التوحيد الإسلامي بأزمان عظيمة » ثم قال « إن اختلاف لغة جنوب بلاد العرب عن لغة الشمالين ليست بالأمر المستغرب ، ولا سيما إذا علمنا أن لغة الجنوب ليست بلهجة عربية بل هي لهجة سامية ، بينما لهجات العربية الشمالية المختلفة أمكن توحيدها في لغة أدبية راقية »

فؤلاء الباحثون الثمرون على منهج ديكلارت قد قرروا نظرية وجود لغة أدبية زمن الجاهلية ، إلا أن من هؤلاء من يجعلها للعرب قاطبة وعدنانية وقحطانية ، ومنهم من يجعلها للقبائل العدنانية ، ولا يمنع مع هذا أن ينظم بعض القحطانيين في هذه اللغة أشعاراً حيث إن فهم من هو قائم على اللغتين . وعلى أي حال لا يستقيم لأحد أن ينكر شعراً يعزى لقبسي أو ديس أو ركندي لمجرد ما يوجد بين لغات هذه القبائل أو لهجاتها من اختلاف

• • •

ذكر المؤلف المطولات أو العلقات وأصحابها وقال في ص ٣٣ « نستطيع أن نقرأ هذه القصائد السبع دون أن نشعر فيها بشيء يشبه أن يكون اختلافاً في اللهجة أو تباعداً في اللغة أو تبايناً في مذهب السكالم . البحر العروضي هو هو ، وقواعد القافية هي هي ، والالفاظ مستعملة في معانيها كما نجدها عند شعراء المسلمين والمذهب الشعري هو هو »

لا يشعر القاري في هذه المطولات بشيء يشبه أن يكون اختلافاً في اللهجة لأن الشعر والخطابة منذ عهد الجاهلية واسعة النطاق بعيدة ما بين الاطراف

وليس كل ما تسمعه فيها يصوغه الفصحاء من شعر أو نثر هو لغة قبيلة واحدة، بل هو مستخلص من لغات شتى، وفي هذه اللغة الضاربة في نواحي الجزيرة عيناً وبساراً نزل القرآن وتفتت فيه سائر القبائل حتى القططانية من غير أن يحتاجوا في فهمه إلى ترجمان، ومن يسي هذه اللغات المذبذبة لغة قريش فلأن لغة قريش كانت البدا الذي شئت عليه هذه اللغة وأخذت تحت من لغات القبائل ما يخف وقعه على السمع والذوق واللسان، فأنت إذا قرأت قصيدة من هذه المطولات قد تمر على كثير من لهجات القبائل ولكنك لا تشعر بها لأنها أصبحت بفضل هذه اللغة سائرة في شعر كندة وريمية وقيس وتميم كبيرها في شعر قريش.

ومن آثار وحدة اللغة الأدبية هذه المترادفات الغائقة كثرة، وهذه السكليات التي تغلها من معنى إلى معنى أو معان، وهذه الالفاظ التي يحق لك أن تنطق بها في هيئات متعددة، وقد تكون هذه الالفاظ الشعرية متفرقة في لهجات القبائل ووقع اختيار الفصحاء عليها وأخذوا ينسجون في النظم على مثالها، فلا عجب أن تظهر هذه المطولات في لهجة متائلة وأوزان متشابهة وأن تكون ألفاظها مستعملة في معانيها كما نجدتها عند شعراء المسلمين

قال المؤلف في ص ٣٣ «كل شيء في هذه المطولات يدل على أن اختلاف القبائل لم يؤثر في شعر الشعراء تأثيراً ما. فحين بين اثنين: أما أن نؤمن بأنه لم يكن هناك اختلاف بين القبائل العربية من عدنان وقحطان في اللغة ولا في اللهجة ولا في المذهب السكلاسي، وإما أن نعترف بأن هذا الشعر لم يصدر عن هذه القبائل وأنما حل عليها بعد الإسلام. ونحن إلى الثانية أميل منا إلى الأولى. فالبرهان القاطع قائم على أن اختلاف اللغة واللهجة كان

حقيقة واقعة بالقياس إلى عدنان وقحطان، يعترف القدماء أنفسهم بذلك كما رأيت أباً عروبين الغلاء، ويثبت البحث الحديث»

لنختلف اللغات، لتباين اللهجات، ولكن البعد بين اللغات واللهجات مثل ما بين مطلع الشمس ومغربها، ليقم على اختلافها سبعون برهانا، لكن برهانها أجل من الشمس في رونق الضحى، والذي لا يهتدي المؤلف إلى فيه سبيلا هو قيام لغة أدبية بأسطلة أشعتها في كل ناحية، ولا سببا بعد أن كانت قدومه القاسية إحدى الضاربتين في أساس نظرية العزلة العربية. أما ما يدعيه من أن اختلاف القبائل لم يؤثر في شعر الشعراء تأثيراً ما، فنائبه من قلة خبرته بمقاييس نوع يسمى المترادف، وآخر يسمى المشترك، وثالث يستعمل على وجهين أو وجوه، والالفاظ المترادفة والمشتركة وذات الوجوه المتعددة موجودة في الشعر الجاهلي، وهي من تأثير اختلاف القبائل ولغاتها، لأن «العرب كانوا على اتصال بن حوهم من الأمم، بل كانوا على اتصال قوي» و«لم يكن العرب كما يظن أصحاب هذا الشعر الجاهلي معزولين» و«إذا كانوا أصحاب علم ودين وأصحاب قوة وبأس وأصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة متأثرة بها مؤثرة فيها فأخلفهم أن يكونوا» على اتصال فيها بينهم وأن تربي على السنتهم لغة ينطق بها فصحاؤهم إذا أقفوا خطبة أو نظموا شعراً

قال المؤلف في ص ٣٣ «وهناك شيء بعيد الأثر لو أن لدينا أولدى غيرنا من الوقت ما يمكننا من استقصائه وتفصيل القول فيه، وهو أن القرآن الذي تلى بلغة واحدة ولهجة واحدة هي لغة قريش ولهجاتها لم يكده يتناول القراء من القبائل المختلفة حتى كثرت قراءته وتعددت اللهجات فيه وتباينت تبايناً كثيراً»

ثم قال « ولنا نشير هنا الى هذه القراءات التي تختلف فيما بينها اختلافاً كثيراً في ضبط الحركات سواء كانت حركات بنية أو حركات إعراب . لسا نشير الى اختلاف القراء، في نصب « الطير » في الآية « بإجل أوى معه والطير » أو رفعها، ولا الى اختلافهم في ضم الفاء أو كسرها في الآية « لقد جاءكم رسول من أنفسكم » ولا الى اختلافهم في ضم الماء أو كسرها في الآية « وقالوا حجراً محجوراً » ولا الى اختلافهم في بناء الفعل المجبور أو المعلوم في الآية « غلبت الروم في أدنى الأرض ومن بعد عليهم سيفلون » لا نشير الى هذا النحو من اختلاف الروايات في القرآن فلك مسألة معضلة نعرض لها ولما ينشأ عنها من النتائج اذا اتبع لنا أن ندرس تاريخ القرآن »

الكتاب عنوانه « في الشعر الجاهلي » ولكن مؤلفه أوسع كثيراً بوثبات فجائية يقع بها على الطعن في القرآن ، فيضاهي قول الذين تساقطوا على عدائه والصد عن سبيله من قبل . هل من أدب الدرس أن يسوق للمع مسألة لم يضطره البحث الى ذكرها ثم يقول لطلابه : تلك مسألة معضلة نعرض لها من بعد ! وهل يليق بذى علم يؤلف في الشعر الجاهلي أن يكب على كتب اللغات الى غير الاسلام وينبشها ليستخرج من شهبها ما يلصقه بأذهان هذه الناشئة قبل أن تشهد في الدفاع عن الحقائق قنابها .

إنك اتجد اولئك اللغات يتوسلون باختلاف القراءات الى قذف القرآن بالاختلاف أو التحريف ، وكذلك فعل المؤلف حيث تفر في القراءات ولم يبال أن تكون شاذة، والتفتد منها بعض آيات بدا له أن في اختلاف قراءتها ما يلبس حقائق الاسلام بالرية ، فأوردتها في نسق رومها بالأضال ، وما هي بمعضلة على أحد ، ولكن المؤلف يعجب بالشبهة أكثر من الحاجة ، ويؤثر لهُ الحديث على الحكمة ، والمسألة بجها العلماء وقروها على وجه خالص من كل شائبة ، وهو اذا

عرض لها ولما ينشأ عنها من النتائج لا يقول فيها الا كالق في الشعر الجاهلي . وأنتم تعلمون أنه لم يزد على أن تهب واضطرب ، ثم افخر وهجا جاء في السنة الصحيحة ما ثبت تعدد القراءات لعبد النبي صلى الله عليه وسلم ويشهد بان تلك الوجوه كانت تتلقى بطريق الرواية عنه ، ومن هذه الدلائل حديث الجامع الصحيح للامام البخاري عن عمر بن الخطاب قال « سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم فسمعت لقراءته فاذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يقرئها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكذت أساوره في الصلاة تحضرت حتى سلم غلبته بردائه فقلت : من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرأ ؟ قال : أقرأتها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قلت : كذبت فلن رسول الله ﷺ قد أقرأتها على غير ما قرأت ، فانطلقت به أفردة الى رسول الله ﷺ قلت : إني سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على حروف لم تقرئها ، فقال ﷺ « أرسله » ، أقرأ بأعشام ، قرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ ، فقال ﷺ « كذلك أنزلت » ثم قال « أقرأ يا عمر » فقرأت القراءة التي أقرأني ، فقل ﷺ « كذلك أنزلت » . ثم قال « إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فأقرأوا ما تيسر منه » وفي الجامع الصحيح للامام البخاري أيضاً « أن رسول الله ﷺ قال : أقرأني جبريل على حرف فراجعت فم أزل أستزبه ويزيدني حتى انتهى الى سبعة أحرف » .

فأخذت ناطق بتعدد القراءات وصرح في أن هذه القراءات المختلفة متفاعة من النبي ﷺ وموقوف على السماع . وليس في هذا ما يعثر في قانون المنطق ما أو يضائق العقل في شبر من مجاهل الفصح ، وهل يصعب على الذي يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر أن يفهم أن أولئك الملائكة نزل على أحد هؤلاء الرسل يكتب من تلك الكتب بآلهة بعض آياته على وجبين أو وجوه

مختلفة في أوقات متعددة ١ واختلاف القراءات على نوعين :

(أولها) اختلاف القراءتين في اللفظ مع اتفاقهما في المعنى ، ومن هذا النوع ما يرجع الى اختلاف اللغات كقراءتي « اهدنا الصراط » بالصاد و « السراط » بالسين ، الى ما يشاكل هذا من نحو الاطهار والادغام والمد والقصم وتحقيق المعز وتخفيفه . والحكمة في هذا تيسير تلاوته على ذوى لغات مختلفة . « فلو أراد كل فريق من هؤلاء أن يزل عن لفظه وما جرى عليه اعتياده لطفلا وناشئا وكهلا ، اشتد ذلك عليه وعظمت الحجة فيه ، ثم لم يمكنه ذلك الا بعد رياضة للنفس طويلة ، وتذليل للبيان وقطع للعادة ، فأراد الله عز وجل بلفظه ورجحه أن يجعل لهم متسعاً في اللغات ومتصرفاً في الحركات » (١)

ومن هذا النوع مالا يختلف فيه اللغات وانما هما وجهان أو هي وجوه تجري في التفصيح من الكلام نحو « وما علمت أيديهم » و « ما علمته أيديهم » وهذا النزاع وارد على سنة العرب من صرف عنائهما الى المعاني ونظرها الى الالفاظ نظر الوسائل فلا ترى بأساً في إيراد اللفظ على وجهين أو وجوه مادام المعنى الذي يقصد بالحطاب باقي في لفظه ومأخوذ من جميع أطرافه ، وفي هذا توسعة على القارئ ، وعدم قصره على حرف ، ولا سببا حيث كان مجبوراً عليه أن يغير السكينة عن القرآن ومجيد بها عن وجهها المسموع (٢)

(ثانيها) اختلاف في اللفظ والمعنى مع صحة المعنيين كليهما ، وحكمة هذا أن تكون الآية بمنزلة آيتين وردتا لأفادة المعنيين جميعاً ، كاختلاف قراءتي « مالك يوم الدين » بالالف و « ملك يوم الدين » بغير الف ، وقد أفاضت إحدى

(١) مشكل القرآن لابن فتيبة

(٢) من أثر تعدد القراءات مغفط كثير من طرق البليان وضروب الابهيات وإن لم يكن

للقصص من القرآن كلام الله وتقرير أساليب خطاها وفحور بينها

القراءتين أن الله مالك يوم الدين يصرف فيه كيف شاء ، وأفاضت الأخرى انه ملكه الذي يحكم بما يريد

اما اختلاف اللفظ والمعنى مع تضاد المعنيين فهذا لا أثر له في القرآن ، قال أبو محمد بن قتيبة في مشكل القرآن : الاختلاف نوعان : اختلاف تعابير واختلاف تضاد ، فاختلاف التضاد لا يجوز ، ولست وأجده بحمد الله في شيء من كتاب الله ، واختلاف التعابير جائز . ثم ضرب لهذا النوع من الاختلاف أمثلة من الآيات ، وأتى في بيان جوازها على ناحية أن كلاما من المعنيين صحيح ، وأن كل قراءة بمنزلة آية مستقلة ، ولا جرم أن يكون هذا الاختلاف فناً من فنون الإيجاز الذي يسلكه القرآن في إرشاده وتعليمه

والآيات التي سردوها المؤلف ، منها ما يرجع الى اختلاف اللغات كآية « وقالوا احجروا محجوراً » ومنها ما يفيد معنيين كل منهما مستقيم كآية « من أنفسكم » ومنها ما جاء على وجهين كل منهما فصيحٌ عربية كآية « يا جبال أو أي معه والطير » أما آية « غلبت الروم » فنكتفي في الجواب عنها بأن قراءتها بالبناء للمعلوم شاذة ، والشاذ ليس بقرآن ، وما علينا إلا أن يكون له معنى مستقيم

قال المؤلف في ص ٣٤ : « إنما نشير الى اختلاف آخر في القراءات يقبله العقل ويسهفه النقل ، وتقتضيه ضرورة الابهيات بين قبائل العرب التي لم تستطع أن تغير حناجرها وألسنها وشفاها لتقرأ القرآن كما كان يتلوه النبي وعشيرته من قريش ، فقرأته كما كانت تتكلم ، فأما حيث لم تكن تميل قريش ، ومدت حيث لم تكن تمد ، وقصرت حيث لم تكن تقصر ، وسكنت حيث لم تكن تسكن ، وأدغمت أو أخفت حيث لم تكن تدغم ولا تخفي ولا تتقل . فهذا النوع من اختلاف الابهيات له أثره الطبيعي اللازم في الشعر في

أوزانه وقاطعه وبحوره وقوافيه بوجه عام

كل نوع من اختلاف القراءات الثلاثة يقبله العقل ويسفه النقل، وقد أرى أنك أنملاً يقبله العقل وهو اختلاف القراءتين اللؤدي إلى تباين المعنيين ، غير موجود في القرآن ، ولا يستطیع المؤلف وشركاؤه أن يظفروا له بمل (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) وأما ما يقوله من أن هذه الالهجات أنزها الطبيعي للآذان في أوزان الشعر وقاطعه وقوافيه فنقض اثقان البحث أن يضرب مثلن هذه الالهجات وترى طلابه بالجامعة كيف لا يجد في هذه الأوزان والقوافي ما يصلح لأن يكون مظهرآ لأثارها الطبيعية

قال المؤلف في ص ٣٤ « ولنا نستطيع أن نفهم كيف استقامت أوزان الشعر وبحوره وقوافيه كما دونها الخليل لقبائل العرب كلها على ما كان بينها من تباين اللغات واختلاف الالهجات »

لاستطيع المؤلف أن يفهم كيف استقامت هذه الأوزان قبائل العرب كلها مع تباين لغاتهم واختلاف لهجاتهم ! وهذه الشبهة من فصيلة شبهة مرغليوث التي أوردناها في مقالة أنكر الشعر الجاهلي بقوله « إن أول من وضع هذه الأوزان الشعرية وادعى أنه أنزهاها من أشعار القبائل العربية الخليل بن أحمد اللثوثي سنة ١٧٠٠ وقد قام أحد معاصريه وألف كتاباً أبطل به عمل الخليل » (١) وقد تعرض « أدور براونش » في رده على مرغليوث لهذه الشبهة فقال « وما ذكره مرغليوث من أن بعضهم تنقض على الخليل صنعه في أوزان الشعر ، فإنا بمراسية كتاب الارشاد نجد الذي ألف في النقض على الخليل لم يجد من العلماء قولاً أو في الأقل لم يجد قولاً من باقوت وابن درستويه اللذين عدا « برزخا » كاذبا

وهذا سقطت شبهة مرغليوث كان لم تكن »

أما شبهة المؤلف التي هي أخت شبهة مرغليوث أو ابنة عنها فتزاح من ساحة هذا البحث بأن الأوزان التي دونها الخليل ليست بالبعد القليل حتى يستبعد أن تكون أشعار هذه القبائل دائرة عليها ، فالخليل جعل أصولها خمسة عشر وزناً ، وهي الطويل والمديد والبسيط والوافر والستكمل والهزج والرجز والرمل والخفيف والمسرحة والسريع والمضارع والمقتضب والمجثب والشتارب . وزاد عليها الاخفش وزناً آخر يسمونه المتدارك أو الخجب .

فالجموع ستة عشر وزناً ، وإذا لاحظت ما يذكرونه على أنه فروع لهذه الأصول مما يسمونه مجزوءاً ومشطوراً ومنوكاً ، ثم ما يدخلها من علل وزخافات جائزة أو مستحسنة ، أو رفع حسابها إلى ثلاثا يضيق عن أي لغة أو لهجة عربية .

قال المؤلف في ص ٣٥ « وإذا لم يكن نظم القرآن وهو ليس شعراً ولا مقيداً بما يقيد به الشعر ، قد استطاع أن يستقيم في الأداء لهذه القبائل ، فكيف استطاع الشعر وهو مقيد بما تلي من القيود ، أن يستقيم لها ، وكيف لم تحدث هذه الابهجات الثمانية آثارها في وزن الشعر وقطعيه الموسيقي ، أي كيف لم توجد صلة واضحة بين هذا الاختلاف في الالهجة وبين الأوزان الشعرية التي كانت تصلها القبائل ؟ »

إن كان المؤلف يكتب لأولي الألباب فأولي الألباب لا ينزلون إلى فهم ما يقوله إلا أن تأتي إلى الفوارق بين لهجات العرب وبربهم كيف يأتي بعض هذه الالهجات أن يفرغ في الأوزان التي استقرأها الخليل . والفوارق التي ذكرها في القراءات مما يحتمله هذه الأوزان جيماً ، فإن أراد فوارق غيرها

واعتمد بأنه لا يعرفها ، فخير له ان يكتم هذا البحث حتى يقف عليها وتكون ملموسة له أو كالملموسة ثم يتحدث بها على بيته ويجد ريموث من أولى الأبصار سامعاً وظهيرا

أورد المؤلف سؤالاً للملخصه: أن اللهجات اشترت قائمة بعد القرآن ، وفي هذا العهد كانت القبائل تتعاطى الشعر ، وإذا استقامت لم أوزانه مع اختلاف اللهجات بعد الاسلام فما الذي يمنع من ان تستقيم لهم في العصر الجاهلي ؟ ثم قال كالحبيب عن هذا السؤال في ص ٣٥ « ولست أنكر ان اختلاف اللهجات كان حقيقة واقعة بعد الاسلام ، ولست أنكر ان الشعر قد استقام للقبائل كلها رغم هذا الاختلاف . ولكنني أظن أنك تنسى شيئاً يحسن ألا تنساه ، وهو أن القبائل بعد الاسلام قد أخذت للأدب لغة غير لغتها ، وتقيدت في الادب بقيد لم تكن لتتقيد بها لو كتبت أو شعرت في لغتها الخاصة ، أي أن الاسلام قد فرض على العرب جميعاً لغة عامة واحدة وهي لغة قرش فليس غريباً ان تتقيد هذه القبائل بهذه اللغة الجديدة في شعرها ونثرها في أدبها بوجه عام . لم يكن القيمي او القيسي حين يقول الشعر في الاسلام يقول بلغة تميم او قيس ولهجتها »

قل المؤلف فيما سلف ^(١) : « قبل أن يفرض القرآن على العرب لغة واحدة » وقال هنا « إن الاسلام قد فرض على العرب جميعاً لغة واحدة هي لغة قرش » والخبر بمقتضى الاسلام يعرف أن اقتران أو الاسلام لم يفرض على العرب لغة واحدة ، واختلاف القرائن القائم على اختلاف اللهجات شاهد صدق على أن الاسلام لم يكلف القبائل ترك لهجاتها ولم يجعلها لغة النبي وعشيرته من قرش »

والواقع ان الوحدة العربية التي استحكمت حلقاتها بهداية الاسلام ، وكون أكثر القائمين بالدعوة الى هذه الهداية والمثابرين لسياستها ينطلقون باللغة التي نزل بها القرآن ، وكون القرآن أصبح متلواً بكل لسان ، هذه الاسباب الثلاثة ذهبت بجانب عظيم من اختلاف اللهجات واصبحت اللغة الجارية على ألسنة العرب تقارب لغة القرآن ، فان أراد المؤلف بفرض القرآن وفرض الاسلام هذا المعنى ، وأغضبنا عن هذا التعبير الذي يوجب طلاب الجامعة أن الاسلام يفرض على اللسان لغة واحدة ، كان معنى جوابه أنه وجد سبب طبيعي لتوحيد تلك اللهجات أو تقاربها وهو واقعة الاسلام

ونحن نعرف ما للاسلام من تأثير في تقارب اللهجات ، وهذا لا يمنع من أن يكون سبب آخر طبيعي قد وجد قبل ظهور الاسلام فساق ذوي العقول المنتجة من هذه القبائل الى أن يشتركوا في لغة يصوغون فيها الأشعار والخطب مسجعة أو مرسلة ، وقد ذكرناك بسبب يصح أن يكون السائق الى هذه اللغة الأدبية ، وهو فضاحة لسان قرش ، وتلك الجامع التي كانت تنعقد حوالي مسكة وتؤمها القبائل لتتفاخر بالأحساب أو التنافس في حلبة البيان

ضرب المؤلف لذلك الجواب ثلاثة أمثلة :

(أولها) أن الدوديين كانت لهم لهجة وأوزان دورية ، ولما ظهرت أثينا على البلاد اليونانية عامة عدواناً لهجتهم وأوزانهم الى اصطناع اللهجة والأوزان اليونانية والنثر اللاتيني

(ثانيها) أن اسكل إلقم في فرنسا لغة ذات قوام خاص ، ومع ذلك فأهل

الاقليم اذا أرادوا أن يظهروا آثارا أدبية يعدلون عن لغتهم الاقلية الى اللغة العربية

(ثالثها) أن في مصر لهجات وأوزانًا مختلفة ، ومع هذا فإن من ينظم الشعر الأدبي ويكتب النثر الأدبي يعدل عن لهجته الاقلية الى هذه اللغة لغة قريش ولهجتها . وقد أخذت المؤلف عند ضرب هذا المثل نشوة فاتح البلاد بعد حروب عتيقة فافتحه بقوله ، في ص ٣٧ « وأنا أشعر بالهاجة الى أن أضرب مثلاً آخر قد يدesh له الذين يدرسون الأدب العربي ، لأنهم لم يعودوا مثله من الباحثين عن تاريخ الأدب »

لندع البحث في هذه الجملة من جهة صلتها بنفس كاتبها ودلائها على ازدهانه بما يسميه رأيا له وإن كان مطروحا في كل سبيل ، ولا يحتاج الأحداث في فهمه الى تلقين ، وأما نعرض لبعضها من حيث صلتها بالمثل الذي ألقاها في صدره ، فإن إيهال قنعا من هذا الوجه « قد يدesh له الذين يدرسون الأدب العربي لأنهم لم يعودوا مثله من » الناقدين للحديث الذي يتفق صاحبه بمديحه قبل أن يصل الى آذان قرائه

هل من أحد يقرأ أو يستمع الى من يقرأ ، لا يدري أن اللهجة التي يقال فيها الشعر وتؤلف فيها السكب غير اللهجة التي تتجاوز بها الناس في شؤونهم الخاصة . أو العامة ؛ ومن ذا الذي يقرأ أو يسمع مقالا أو اعلانا في هذه الصحف السيرة ، أو قصيدة لآحد أدباء العصر فلا يفرق بين لهجتها واللهجة التي يتحدث بها السوق أو ينظم بها بعض الأميين ما يسمونه « زجلا »

فإن قال المؤلف : إنهم يدركون هذا الفرق ولكنهم لا يستطيعون كما استطاع ضربه مثلا لخال العربية الفصحى مع بقية اللهجات بعد ظهور الاسلام ، قلنا : إن ربط حال اللغة الفصحى في هذا العصر بمجالها يوم ساد الاسلام ، قد

يحفل به الأطفال الذين لم يأخذوا في أذهانهم غير البديهة ، أما الذين يدرسون الأدب العربي فلا أحسبهم يحفلون به فضلا عن أن يدeshوا له ، فقد جالوا في نتائج عقول راقية ، وأفوا من الآراء المستنبطة بحكمة وروية مالا يتبقى لأمثال هذا الحديث في أعينهم قيمة ولا خطراً

ولعل المؤلف رأى بعض طلابه في الجامعة العتيقة يقابلون ما كان من نوع هذا الحديث بالتصدي ، فتخيل أن كل من يسمع حديثاً كهذا تنفع به البعثة على وجه الأرض أتى كل قائما ، ولم يستطع أن يكتب هذا الخيال فقال « أضرب مثلاً آخر قد يدesh له الذين يدرسون الأدب العربي لأنهم لم يعودوا مثله من الباحثين عن تاريخ الأدب » !

وهذا الحديث المدهش - على سدا جعدهم توقف استنباطه على قريحة جيدة - قد وقع الى أذن المؤلف ما يشابهه يوم تلى عليه مقال الدكتور مرغليوث المنشور في مجلة الجمعية الاسيوية حيث يقول « نسل أن سطوة الاسلام أرغمت قبائل جزيرة العرب على توحيد لغتهم بتدعيمه مثالا أدبيا لا يقبل الجدل في جودته وعلو شأنه وهو القرآن ، ولهذا نفاذاً فإن فحواش رومة علت بإيطاليا وبلاد الغول وإسبانيا مثل ذلك ، ولكن من الصعب قبول فكرة أن يكون قبل هذا العامل الجبوي لغة عامة لقبائل الجزيرة تختلف عن لغات المخطوطات وتشمل جميع الجزيرة »

قال للمؤلف في ص ٣٨ « فإسألة أذن هي أن نعلم : أسادت لغة قريش ولهجتها في البلاد العربية وأخضعت العرب لسلطانها في الشعر والنثر قبل الاسلام أم بعده ؟ اما نحن فنتوسط ونقول : أنها سادت قبيل الاسلام حين عظم شأن قريش وحين أخذت مكة تستعمل الى وحدة سياسية مسئلة مقاومة للسياسة الأجنبية

التي كانت تسلط على أطراف البلاد العربية ولكن سيادة لغة قريش قبيل الاسلام لم تكن شيئاً يذكر ولم تكن تتجاوز الحجاز .

يعترف المؤلف بأن لسان قريش أحرز سيادة إهد الجاهلية ثم يزعم أن هذه السيادة لم تمتد في عصر الجاهلية الا قليلاً عتبرته قبيل الاسلام، وقد شعر بأن القدر لطور من أطوار الامم يحتاج الى بيان بدته وأصل نشأته ، فذكر أن مبدأ تلك السيادة الحين الذي عظم فيه شأن قريش وأخذت مكة تستحل فيه الى وحدة سياسية مستقلة مقاومة للسياسة الاجنبية التي كانت تسلط على أطراف البلاد العربية

متى أخذت قريش في نهضة عربية ترمي الى مقاومة السياسة الاجنبية ؟

حدثنا التاريخ أن أحد ملوك الحبشة باليمن خرج بجيش قبل البعثة النبوية بنحو أربعين سنة وأقبل يشق البلاد العربية حتى نزل بالحرم ليهدم البيت الحرام، ولولا حياء الله لأصبحت السكينة خاوية على عروشها

حدثنا التاريخ أن حرباً وقعت بين الفرس وبعض القبائل العربية في صدر البعثة النبوية وهي المسماة يوم ذي قار ، ولم تلحق من خلال هذه الواقعة أو من ورائها صلة بين تلك القبائل وهؤلاء القائلين نهضة سياسية عربية

فإن كان المؤلف لا يصدق بخبر هذا اليوم ، فلماذا يتحدث أو وثق منه سنداً يشهد بأن قريشاً قامت قبيل الاسلام بحركة ترمي الى وحدة عربية سياسية لا تطالبه بآيات أن قريشاً دخلت أو اشتركت في حرب مع أمة اجنبية ، ولا

تطالبه بآيات أنها كانت تأتي الى مثل « أولئك الذين قاموا بمجادلون النبي ﷺ بقوة الجدل والقدرة على الخصام والشدة في المصارعة » وترسل منهم وفوداً

يطوفون في البلاد ويعقدون بين هذه القبائل وحدة سياسية عربية . بل تطالبه بأيسر من هذا كله ، وهو أن هذه القبائل كانت تمج البيت الحرام في كل عام ويتسابق شعراؤها وخيلاؤها في حلبة اليان ، فهل يستطيع أن يأتيها بيت

من قصيدة أو فقرة من خطبة قام بها قريشي أو غير قريشي يدعو بها الى « وحدة سياسية مستقلة مقاومة للسياسة الاجنبية » ؟

ولعل المؤلف لا يجد في تاريخ العرب قبل الاسلام سوى أن لمسكة حرمة ولغة قريش فضل فصاحة ، فن اعترف للسان قريش بسيادته في الجاهلية وأراد أن يضم مبدأ هذه السيادة ، فليحت عن منشأ تلك الحرمة ، ثم ليحت عن العصر الذي أخذت فيه لغة قريش زخرفاً ، فإن هو اهتدى الى ذلك الأمرين سيلا ، أمكنه تقدير زمن تلك السيادة تقدراً يتفاد جهالة التاريخ بارتياح

قال المؤلف في ص ٣٨ « ولندع هذه المسألة الفنية الدقيقة التي نعترف بأنها في حاجة الى تفصيل وتحقيق أوسع وأشمل مما يسمح لنا به المقام في هذا الفصل الى مسألة أخرى ليست أقل منها خطراً ، وإن كان أنصار القدم سيجدون شيئاً من العصر والمثقة ، لانهم لم يتعودوا هذه الزربة في البحث العلمي ، وهي أنا نلاحظ أن العلماء قد اتخذوا هذا الشعر الجاهلي مادة للاستنباط على الفاظ القرآن والحديث ونحوها ومذاهبها الكلامية . ومن الغريب أنهم لا يكدون يجدون في ذلك مشقة ولا عسراً ، حتى انك لتحس كأن هذا الشعر الجاهلي إنما قد على قد القرآن والحديث كما بقا الثوب على قدر لانه لا يزيد ولا ينقص عما أراد طولاً وسعة ، إذن فنحن نجهز بأن هذا ليس من طبيعة الاشياء ، وإن هذه الدقة في الموازنة بين القرآن والحديث والشعر الجاهلي لا ينبغي أن نحمل على الاطشنان الا الذين رزقوا حظه من السذاجة لم يتع لنا مثله . إنما يجب أن نحملنا هذه الدقة في الموازنة على الشك والحيرة وعلى أن نسال أنفسنا ليس يمكن أن لا تكون هذه الدقة في الموازنة نتيجة من نتائج المصادفة ، وإنما هي شيء مكاف وظل وأنفق فيه

أصحابه يياض الأيام وسواد الليالي ،

كانت سوق الأدب في البلاد العربية قائمة ، وبضاعة الشعر نافقة . قرائح ترسل اللطائف نفل ، وقلوب سرعان ما تحيط به جفطا . ويساعد القرائح على ما تصدر من الشعر ، والقلوب على ما تعي من بدائمه أن ليس هناك علوم كثيرة وفنون شتى ، تجتاذب القرائح ويذهب كل منها بنصيب من الفكر ، أو يحوز ناحية من القلب . فلي الباحث في تاريخ الأدب أن يدرس حال العرب كأنه يعيش بين ظهرانيهم ، ولا يتسرع إلى انكار أن تصدر ربيعة أو قيس أو نمير من الشعر في عصر أكثر مما تصدر الشام أو مصر أو العراق في مثله .

على أن إقامة الشاهد في تفسير القرآن غير موقوف على الشعر الجاهلي بل يتناولها العلماء من شعر من نشأوا في الإسلام كالفرزدق وجبرير والاختل وعمر ابن أبي ربيعة . ومن التفت في تاريخ الأدب يمينًا وشمالًا ونظر إلى كثرة من نبت في البلاد العربية من الشعراء جاهلية وإسلامًا ، عجب لتقديم الشاهد لكلمة غريبة في القرآن أو وجه من وجوه أعرابه أشد من عجه لوقوع يدهم عليه كما تقبوا عنه ، فمن النظر الخاسي . أن نحكم على هذه الشواهد بالاصطناع وندخل إلى الحكم عليها من باب موازتها للمستشهد عليه بزعم أن هذه الموازنة متافية لطبيعة الأشياء .

فإذا كان القرآن وأردأ لسان عربي مبين ، وكانت المواضع التي يحتاج في يياها إلى الشاهد معدومة ، وكان الشعر العربي في ثروة طائلة ، أفصدق أحد أن سوق بيت يطابق المعنى المستشهد عليه متاف الطبيعة الأشياء !

والصواب أن نذهب في قد هذه الشواهد من تراج غير هذه الناحية ، كمكة النظر في حال الراوي ، أو جهة اللوق الذي قلب في فنون الشعر وعرف طرز كل عصر وزعة كل شاعر

ونحن لا ننكر أن يكون فيها يساق للاستشهاد على تفسير القرآن شعر مختلف

ينبه عليه أهل الدراية بفن الأدب من قبل ، أو يتقدم مؤرخ أو أديب مطبوع من أهل هذا العصر ، والذي لا يقبله إلا سخيون في العرآن يطرح هذا الشعر الذي يدخل في تفسير آية أو حديث لجرد الدقة في الموازنة بينه وبين الآية أو الحديث

يعلم الذين يدرسون التفسير والحديث بحق أن ما يستشهد به في هذين العليين ليس بالكثير الذي وثبت اصطلاحه صحت دعوى أن هذا الشعر الذي ينسب إلى الجاهلية ليس منهم في شيء ، فهذا تفسير الكشف الذي يعد من أكثر التفاسير حلالاً للشواهد اللغوية إنما يحتوي نحوًا بيت ، وفي هذه الشواهد كثير من أشعار المخضرمين كحسان وليبد والناطقة الجعدي ، والاسلاميين كروبة والفرزدق وجبرير والمعاجم وذوي الرمة وإبي نغم وإبي الطيب والمعري وغيرهم

ثم إن كثيرًا من الشواهد المعروفة للجاهلية تجددها في هذه المطولات التي يستحي المؤلف أن يقول: أنها اصطنعت لأجل أن يتزعم منها شاهد على القرآن أو الحديث وما لم يكن من هذه المطولات تجدده وأردأ في قصائد أخرى يصعب ادعاء أن تكون اختلقت لأجل ما تحتوي عليه من البيت المحتاج إليه في الاستشهاد

فلو بحث المؤلف هذه الشواهد بروية لوجد الشعر الجاهلي الذي يحتل أن يكون مصطنعًا لأجل الاستشهاد على القرآن مقدارًا لو ثبت وضعه لم يكن له أثر في الدلالة على أن الشعر الجاهلي مزور مصنوع

خرج المؤلف بعد هذا إلى الحديث عن ابن عباس رضي الله عنه وأنى على قصة نافع بن الأزرق ، ووسمها بمسمى الوضع ولم يستند في هذا الحكم إلا إلى أن تصديقهم من السذاجة وأن أهل القته لا يشكون في وضعها . ومرى كلامه إلى انكار أن يبلغ ابن عباس في حفظ الشعر منزلة نحو له أن يجب عن نحو ما تيسر مسألة في التفسير

ويسوق على كل مسألة يتبنا من الشعر ، ثم ردد الغرض البدائي الى وضعها على وجوه ، وهي اثبات أن الفاظ القرآن كلها مطابقة للفصيح من لغة العرب ، أو إثبات أن عبد الله بن عباس كلن من أقدر الناس على تأويل القرآن ومن أحفظهم لكلام العرب الجاهليين ، أو إعادة معاني طائفة من الفاظ القرآن في صورة قصة ثم خفف من غلوائه شيئاً وقال في ص ٤٠ « ولعل لهذه القصة أصلاً يسيراً جداً ، لعل نافعاً سأل ابن عباس عن مسائل قليلة فزاد فيها هذا العالم ومدها حتى أصبحت رسالة مستقلة يتداولها الناس »

ليس بالبعد عن ابن عباس أو غيره ممن يصرف ذهنه الى رواية الشعر أن يحفظ منما يحتوي نغمات يبت تصلح للاستشهاد على تفسير طائفة من الفاظ القرآن ، وليس بالغريب أن يكون ابن عباس أو ذو ألعية كابن عباس قد بلغ في سرعة الحاضر وجوده الفذكرة أن يحضره البيت الصالح للاستشهاد عند ما تطرح اليه المسألة ، فقد رأينا من بعض أساتذتنا ما يجعل هذه القصة حادثاً غير خارق لسنة الله في الخليفة ، كنا نرى استاذنا أبا حاجب يحفظ من الشعر الفصيح ما يجعله قادراً على أن يضرب منه المثل المعاني والوقائع التي تحفل في الحال ، وتكدل تسأله عن معنى لفظة غريب أو وجه من الأعراب إلا أناك بالشاهد على البداة أو بعد تأمل قريب ، وقد يقول قائل : إن هذا الشأن أيسر من شأن ابن عباس لأن ذلك الأستاذ قد حفظ تلك الشواهد من مثل التسهيل والمغني وتاج العروس وغيرها من الكتب التي تربط الشواهد بمبائلها . أما قصة ابن عباس فيظهر منها أنه يتناول الشاهد من بين ذلك الشعر الكثير ويضعه على المسألة مثلاً يصنع المجتهدون في علم اللغة ، وذلك يحتاج الى بحث وأناة ، فالجواب عن نحو ما في مسألة مثل تلك السرعة فيه غرابة تلفت النظر الى القصة أو تفتح الرية في صحتها

هذا البحث مقبول ولكني أريد أن أقول : إن هذه الغرابة وحدها لا تكفي في الحكم على القصة بالوضع ، فمن المحتمل أن يكون ابن عباس ممن يقضي جانباً من وقته في التماس الشواهد على تفسير الغريب من القرآن حيث رأى الناس مقبلة أو محتاجة الى هذا النوع من العلم ، فيكون جوابه عن مسائل ابن الأزرق نتيجة بحث سابق وتأمل غير قليل ، فلا غرابة أن يقيم ابن الأزرق الجواب عقب كل مسألة يطرحها عليه وإذا كانت الغرابة لا تكفي لقطع باصطناع هذه القصة فلنذهب في البحث

عنها من جهة الرواية لعلنا نجد في البحث من هذه الجهة هدى روى ابن الأنباري في كتاب الوقف والابتداء نبذة منها بسند متصل بمحمد ابن زياد اليشكري عن ميمون بن مهران . وميمون بن مهران ثقة ، ولو الطرود القصة مارة على رجال من مثله الى ابن الأنباري لم نجد ما عاين دخوله في تاريخ الأدب الصحيح ، ولكن محمد بن زياد اليشكري مطعون في أماته ، قال ابن معين : كان يفتاد قوم كذابون يضعون الحديث منهم محمد بن زياد ، وقال أحمد ابن حنبل بعد أن وصفه بوضع الحديث : ما كان أجراًه ! يقول حدثنا ميمون ابن مهران في كل شيء . وروى الطبراني في معجمه الكبير قطعة منها على طريق جوير عن الضحاک ابن مزاحم ، والضحاک بن مزاحم لم يلق ابن عباس ، وهو في نفسه موثوق به عند قوم مضطع عند آخرين ، وأما جوير فمعدود من الضعفاء ، سئل عنه علي بن المديني فظفره جداً وقال : جوير أكثر على الضحاک ، روى عنه أشياء ، مناكير وروى هذه المسائل الجلال السيوطي في كتاب الاتفاق بسند يندبتيه شيخه ابن هبة الله محمد بن علي الصالح ، وينتهي الى أبي بكر محمد بن عمرو بن حزم لأتصاري ، وفي هذا السند رجال يوثق بروايتهم ولكنك تجد من بينهم

آخرين قدم علماء الحديث وطرحوا الى طائفة وصناع الأحاديث، كحمد بن أسعد العراقي المعروف بابن الحكم، وعيسى بن يزيد بن دأب اللبي، ومن لم نجد في طريق رواية القصة ما يثبت على النقد أصبحت القصة من قبيل ما يروى لمأندته الأدبية، وضفت عن أن تستقل بالدلالة على معنى تاريخي لاشبهة فيه

ادعى المؤلف أن الشك والالتحال للأغراض التعليلية الصرفة كان شائعاً معروفاً في العصر العباسي، وقال: لا تحليل ولا اتصاف في إثبات هذا، إنما احيلك الى كتاب الأمالي لأبي علي القالي وإلى ما يشبهه من الكتب، ثم قال في ص ٤١ «سرى مثلاً بناتاً»^(١) سبياً اجتمعن وتواضعن أفراض البائهن فتقول كل واحدة منهن في فرس أيها كلاماً عربياً ومسجوعاً يأخذه أهل السذاجة على أنه قد قيل حقاً، في حين أنه لم يقل، وإنما كتبه على يرد أن يحفظ تلايمذه أوصاف الخيل وما يقال فيها، أو عالم يريد أن يفتضح ويظهر كثرة ما وعى من العلم. وقل مثل ذلك في سبم^(٢) بنات اجتمعن وتواضعن التل الأعلى للزوج الذي تلعب فيه كل واحدة منهن، فأخذن يقن كلاماً عربياً مسجوعاً في وصف الرجولة والقوة والتعريض والتفويض الى ما تحب المرأة من الرجل»

لا يعني أن تبقى قصتنا البنات السبع في هذا الأدب القديم، أو تطرحا من حسابها وتذهب كما ذهب أولئك البنات عينا وأثراً، والذي يعني أننا هنا أن المؤلف يكاد يذهب الى أن ما يذكر في تاريخ الأدب قسبان : ماهو ثابت قطعاً،

(١) كذا في كتاب الشعر الجاهلي، وفي الأصل لا يبي في الثاني ج ١ ص ٢١٨٧ اجتمه حبس جوار من العرب فكان معلن نصف غيل آكاما . .

(٢) كذا في كتاب الشعر الجاهلي، وفي أمال الثاني ج ١ ص ١٦٠ قال هجوز من هجرب ثلاث بنات لها صن ما تحب من الاذواج . . .

وما هو مكذوب لاجالة، والمعروف أن من بين هذين القسمين قسماً يقف فيه المؤرخ المحقق فلا يستطيع أن يقول عليه: إنه موثوق بصحته، ولا يستطيع أن يصفه بالكذب الذي لا مزية فيه، وشأنه فيما يقضي عليه بالكذب قضاء فاصلاً أن يذكر الطريق الذي وصل منه الى معرفة اصطناعه، والمؤلف حكم على حديث البنات ولم يأت بدليل أو أمارة على اختلافه ماعدا وصفه له بأنه كلام غريب مسجوع، إذاً لم ينكره المؤلف إلا لانه غريب مسجوع، واشتال الكلام على القراة والسجع غير كاف في الحكم عليه بالاختلاق

أما القراة فان المغزو اليه هذا الحديث عرب، والألفاظ من نوع اللغة المستعملة في محاوراتهم وسامراتهم، وقد تكون غريبة بالنسبة الى الناشئ في غير عهدهم حيث لا تلاقه هذه الكلمات في كلام فصحايم الا قليلا

وأما السجع فنحن نعلم أنه أقرب مثالا وأيسر من صناعة الشعر، بل هو أدنى مأخذاً من الرجز؟ والتواتر شاهد بان في الناس من يقول الشعر أو الرجز على البداية، ومنى صح ارتجال الكلام الموزون لم يكن في الحديث الجاهلي على أسلوب السجع غرابة تدعو الى الحكم عليه بالاصطناع، ومن المحتمل أن يكون الفتيات كالفتيان يتدربن لذلك العهد على طريقة السجع حتى يتفاد هن ويجري على ألسنتهن كما يجري عليها المرسل من القول، ونحن لا نذهب الى أن مثل هذه القصة داخل في التاريخ الموثوق بصحته، لان طريق روايتها لا يكفي في الدلالة على أنها وقعت حقاً، ونرى مع هذا أن الباحث الحكم وهو الذي ينصل الحكم على قدر البحث لا يقول على حديث «إنه لم يقل» إلا أن يأتي في محله ما يستدعي هذا الحكم القاطع، وقد عرفنا أن المؤلف إنما وضع حكمه على غرابة الكلام وسجعه وهاجرائه عن العربي القح، فلا تدخل هذه القصة وأمثالها في قبيل ما يحكم عليه بأنه كذب لا لاجالة، ولا لتعدي في نظر المؤرخ المحقق موقع الظن الذي

يسوغ له تدوينها لينتفع بها فيها من أدب ولتألف من مجموع أخبارها ما يكون كالمرآة ينظر فيه كيف كان حال المرأة في الجاهلية

قال المؤلف في ص ٤١ : ولكنني بعدت عن الموضوع فيما يظهر ، فلا أعد إليه لأقول ما كنت أقول منذ حين ، وهو أن من الحق علينا أن نفنسا ونعلم أن نسال ، أليس هذا الشعر الجاهلي الذي ثبت أنه لا يمثل حياة العرب الجاهليين ولا عقليتهم ولا ديانتهم ولا حضارتهم بل لا يمثل لغتهم ، أليس هذا الشعر قد وضع وضعاً وحسن على أصحابه حملاً بعد الإسلام ؟ أما أنا فلا أكاد أشك الآن في هذا . ولكننا محتاجون بعد أن ثبت لنا هذا النظرية أن نبين الأسباب المختلفة التي حلت الناس على وضع الشعر واتجاهه بعد الإسلام .

ختم المؤلف الكتاب الأول بهذه الفقرات ، وكأنه آس في نفسه الغوز على « أنصار اقديم » فدارت في رأسه شوة وانطلق يمزج معك بقوله « ولكنني بعدت عن الموضوع فيما يظهر » يقول هذا وهو لا يشعر بما تصنع الاقلام فيما ترك خلفه من آراء منهوبة ومعان لا توجد إلا في خياله

يقول المؤلف : إن من الحق علينا أن نسال : أليس هذا الشعر الجاهلي الذي ثبت أنه لا يمثل حياة العرب الجاهليين ولا عقليتهم ولا ديانتهم ولا حضارتهم بل لا يمثل لغتهم

ادعى المؤلف فيما ساف أن الجاهليين كانوا في علم وذكاء وقوة عقل فوق مايمثله هذا الشعر الجاهلي ، ولم يفرغ على هذه الدعوى دليلاً غير الآيات الدالة على أنهم كانوا يجادلون النبي ﷺ ومجادونه في الدين وفيما يتصل بالدين من تلك المسائل المضلة التي يتفق فيها فلاسفة أمثال المؤلف حياتهم دون أن يوقفوا على حلها . وقد جذبتهم أطراف المناقشة هناك ، وأربنتك رأي العين أن هذا

الشعر الجاهلي أنفس بضاعة فتفاخر بها أمة ذات ذكاء فطري وتفكير لا يستند من دراسة أو تعليم

وقد تسامل قبل المؤلف مرغليوث وجرجي زيدان عن هذا الشعر الجاهلي لماذا لم يمثل ديانة العرب ؟ أما مرغليوث فقد اتخذ قلة اشتغال الشعر الجاهلي على الآثار الدينية كما اتخذها المؤلف شاهداً على أن هذا الشعر ليس من الجاهلية في شيء . وأما جرجي زيدان فلكونه أصبر على البحث من المؤلف وأعرف بحال الشرق من مرغليوث أجاب عن هذا السؤال بما قصصناه عليكم ، وخلاصته أن حال العرب لذلك العهد ليست كمال من يعنى في شعره بكثرة التعلق بالمصانيق الدينية ، وإن المسلمين لم يكونوا بمن يرغب في نقل شعر يحتوى على آثار ديانته برونها غير مستقيمة ، وليس يستكر عليهم أن يجيدوا بروايتهم عن بيت أو آيات يظهر فيها أثر تحلة أو ديانة قاموا بالدعوة الى شرع يربد الظهور عليها ، وعلى الرغم من عدم احتفالهم برواية هذا النوع من الشعر فقد بقى له أثر في بعض الكتب الأدبية أو التاريخية

يقول المؤلف : إن هذا الشعر لا يمثل حضارتهم ، ولم يبحث في هذا الموضوع ولا فيما ساف عن هذه الحضارة حتى يظهر أمرها ويوازن بينها وبين هذا الشعر ليظهر هل هو ملائم لتلك الحضارة أم غير ملائم لها ، ولم يكن منه في سبق سوى أنه كان يدخل هذا المعنى في أثناء حديثه عن قوة عقليتهم واستنارتهم وعظمتهم بالسياسة ، كقوله : كانوا أصحاب عيش فيه لين ونعمة ، وقوله : وإذا كانوا أصحاب علم ودين وسياسة فما أخطئهم أن يكونوا أمة متحضرة راقية ، وكذلك كان يدخل في أثناء الحديث اسم التزود دون أن يدل على أسباعه أو يأتي على شيء من آثارها

والصواب أن من ينظر في هذا الشعر الجاهلي بشيء من التدبر ، وينظر

في حضارة القبائل التي عاش فيها أولئك الشعراء بأي امرأة شاء وعلى أي مطلع تسنى له ، لا يستطيع أن يدرك تقارباً بين هذا الشعر وتلك الحضارة إلا إذا اشتد حرصه على أن يقول : إن هذا الشعر ليس من الجاهلية في شيء .

فهذا الشعر الجاهلي يمثل من الحضارة ما يمثل شعر السلاطين قبل أن تلبس البلاد العربية ثوب الحضارة الذي نسجه فاتحو بلاد قبرص وكبرى ، ولا ينبغي لأحد أن يزعم أن الحضارة في الجاهلية كانت أجلى مظاهر وأوفى وسائل من حضارة العرب لمعد ظهور الاسلام

يقول المؤلف : ان هذا الشعر لا يمثل انتمهم ، وهو إنما يبين هذا القول على نظرية العزلة العربية ونظرية جبلهم وغياوتهم وتوحشهم ، ولو نظر الى أن في الامة العربية علماً وذكاء ، ونظر الى أنها كانت ترتبط بصلة التعارف وتعتقد بجامع تشبهها القبائل على اختلاف أوطانها ، لسهل عليه أن يفهم كيف تكونت على طول الأيام لغة أدبية تتناولها أسنة البلغاء حين تتطلى في شعر أو خطابة فالشعر الجاهلي يمثل اللمعة التي يشرهاها الشعراء لتضرب قصائد في النجيم واليسار ، وتسير مسير المثل لا تتقف في واد ، ولا يخصص بها قوم دون آخرين . وقد يظهر على لسان الشاعر أثر من لمحة الخاصة ، وربما غيرة الزواة الى اللمعة الادبية من غير أن يحسر وزن القصيدة حرفاً

يقول المؤلف : ولكننا محتاجون بعد أن ثبتت هذه النظرية أن نتبين الأسباب التي حملت على وضع الشعر ، وهذا صريح في أنه انتهى من تقرير النظرية وأنه تثل كسائته وكثانة مغرلوته في الاستشهاد عليها ، وإنما يريد بعد هذا أن يبحث في الأسباب الحاملة على الانتحال ، ونحن محتاجون بعد أن سقطت هذه النظرية أن نتأقش في بحث هذه الأسباب لانه روى فيه عن القوم التي روى عنها في هذه النظرية الباطلة ، وليس من اللائق أن ندعه يضرب في

غير مفصل وبمضي في غير طريق ، وأنه لنزعلنا أن تضع هذه الطائفة القليلة من المستبشرين أقدامها على اثره ، فتستبدل بالصالح من أولئك جديدة لاخير فيه

الكتاب الثاني

أسباب انتحال الشعر

— ١ —

ليس الانتحال مقصوداً على العرب

ذكر المؤلف في بدء هذا الفصل أنه يجب على الباحث أن يتعود درس تاريخ الأمم القديمة ليفهم تاريخ الامة العربية على وجهه . وقال : إذا كان هناك شيء يؤخذ به الذين كتبوا تاريخ العرب وآدابهم فلم يوفقوا الى الحق فيه ، فهو أنهم لم يلقوا المساماة كافياً بتاريخ هذه الأمم القديمة ، أو لم يحيطوا على العلم أن يقارنوا بين الامة العربية والأمم التي خلعت من قبلها ، ثم قال في ص ٤٣ : « والحق أنهم لو درسوا تاريخ هذه الأمم القديمة وقارنوا بينه وبين تاريخ العرب لتغير رأيهم في الامة العربية ، ولتغير ذلك تاريخ العرب أنفسهم »

الاطلاع على تاريخ الامم القديمة يعيد في درس تاريخ العرب وآدابهم ، وهذا الاطلاع إنما يفيد الباحث الذي يستقبل الحقيقة بنظر مستقل وقلب خالص من التجزؤ الى ناحية ، فإن كان المطلع على تاريخ الامم القديمة يعمل فكراً غير منتظم ، أو كان يحمل للأمة العربية أزدراء وجفاء ، كان اطلاعه شراً من عدم اطلاعه ، وكذلك حال وسائل الخبر إذا وقعت الى يد لم تكن مستعدة لان تعمل حالها

إن الذي يتلقى تاريخ الامم القديمة كما يتلقاه القراطيس بسداجة أو بجماعة

من بحث وتعليل ، لا ينتظر منه أن يتناول تاريخ العرب وآدابهم فيجد النظر ويحسن القياس ويثبت في الأدب نائكا حسنا ، فإذا ضم الى مجرزه عن التفكير الصحيح نزع شعورية ثم ترمى على قياس الوقائع بإشباهاه رأيت الواقعة العربية تتصل على الواقعة اليونانية أو الرومانية في حال أن الواقعتين يفترقان مبدأ ومختلفان أثرًا . وهذا تشاب في الشعر الجاهلي قد خاض في تاريخ الأدب العربي ، ومؤلفه لملم بجانب من تاريخ اليونان والرومان ، ولم يأت هذا الكتاب بقياس مقبول أو رأي محدث سليم ، ونحن لانرى سببا لعدم توفقه سوى أن مؤلفه يبحث في غير رفق وأناة ويحرق على أن يهضم حق العرب بعد الاسلام هل يحمد المطلع على تاريخ اليونان والرومان أثرًا يتصل بموضوع الشعر الجاهلي أكثر من أن شعرًا كثيرًا اصطنع في هاتين الأمتين وحمل على القدماء من شعرائهم أو على شعراء خياليين . وهل يستطيع الباحث الملم بذلك التاريخ أن يفي على هذا الاثر شيئًا سوى إمكان أن يكون رواء الشعر الجاهلي قد انظمو شعرًا وعزوه الى القدماء ، زورًا وكذبًا ؟

أنصار التقديم يسلمون باحتمال أن يكون في هذا الشعر الجاهلي ما هو مخلق مصنوع بل يقولون : أن من هذا الشعر ما هو مخلق لاجالة . وإذا لم يكن للامم تاريخ اليونان والرومان أثر في قضية الشعر الجاهلي سوى أن يخطر على بالهم احتمال أن يكون هذا الشعر مصنوعًا كالشعر المزعوم الى قدماء اليونان والرومان فإن علماء اللغة والأدب قد انتهوا الى هذه الغاية قبل أن يفعلوا أن من شعر تينك الامنين ما هو محمول على قدمائهم ، وشاهد هذا أنهم يشتدون ما يقع اليهم من الاشعار ، ويسادفون عن طريق روايتها فلا يصح في أي أدب أو منطق أن يُعَدَّ قبوهم لكثير من هذا الشعر عدم توفيق الى الحق أو أنه ناشئ عن عدم إلمامهم بتاريخ هذه الامم القديمة إلمامًا كليًا

ثم أخذ المؤلف يذكر الامم اليونانية والامم الرومانية وبعده بينهما وبين الامم العربية ما يشبه المقارنة ، وهو أن كلا من هذه الامم تخضر بعد بداية وخضع في حياته الداخلية لعروف سياسية مختلفة ، وانتهى الى نوع من التكوين السياسي دفعه الى تجاوز حدوده الطبيعية وبسط سلطانه على الارض ، ثم قال في ص ٤٤ : « وفي الحق أن التفكير الحادي ، في حياة هذه الامم الثلاث ينتهي بنا الى نتائج متشابهة أن لم تقبل متحدة . ولم لا ؟ اليس هذه الاشارة التي قدمناها الى ما بين هذه الامم الثلاث من شبه تكفى لتحملك على أن تفكر في أن مؤثرات واحدة أو متقاربة قد أثرت في حياة هذه الامم فانتهت الى نتائج واحدة أو متقاربة »

في استطاعتنا أن نتأش هذه الجمل كما جات في غير صراحة ، ولكن القلم لا يبرح حين يخوض بحثًا علميًا أن ينطى المواربة أو يكلم الناس رمزًا ، فلنظلو الستار الذي سدله المؤلف وجلس يتحدث من وراءه ، فقد نزع بحارب الحقيقة الى المكتات البعيدة والاياء الخفى حتى يحكم مقالته في بعض النفوس دون أن يجد في طريقه زاجرًا ، ولا يرضى الفائد عن سبيلها إلا أن يضع الغرض على ظاهر يدك ويريك المعنى في مرآة قبية فلما أن قبل وأما أن تأتي

يذهب المؤلف الى أن شأن العرب حين فتحو الممالك وقاموا على سياسة الامم ، لا يختلف عن شأن الامنين اليونانية والرومانية في المؤثرات والنتائج ، يقول هذا وهو يقصد الى ان يمجدا لاسلام وشريعته من مزية او اثر في تلك النهضة العربية ، لانه يزعم أن مؤثراتها ونتائجها متحدة أو متقاربة مع مؤثرات ونتائج نهضة لم تقم على اساس شرعية - حاوية . وقد تعرض لهذه مؤثرات المشتركة بين الامم الثلاث ، فإذا هي تخضر بعد بداية ، وصروف سياسية مختلفة ، وتكوين سيادي انتهى بها الى تجاوز الحدود الطبيعية . اما النتائج

الواحدة أو المتقاربة فهي بسط السلطان على الأرض ، ثم إن اليونان تركوا فلسفة وأدبا ، والرومان تركوا تشريعا ونظاما ، والعرب تركوا أديا وعلمًا ودينًا لا تخالف التاريخ في أنس الوقائع تقوم على أسباب ، ولا تعارضه في أن تكون الأسباب ذاهية في الغابر كسلالة لا يعم مبدأها إلا مبدع الحقيقة ، والتاريخ أيضًا لا يخالفنا في أن من الأسباب ما يمتحن على الباحث ، ومن الأسباب ما يلحظه الباحث في صورة لا تنطبق على صورته الثانية

فن الحتمل أن المؤلف لم يدرك بعض أسباب النهضة العربية ، أو أنه تخيله في غير صورته الواقعية ، ولا سيما بعد أن عرّفتم أن الملامه بجانب من تاريخ اليونان أو الرومان لم يحسم من أن يضم في كتابه وأيا ذا عوج ، أو خيالة في ثوب حقيقة

لا يلبس على أحد أن هذه الامم تحضرت بعد بدواة ، وآتت عليها صروف سياسية مختلفة ، ثم انتهى بها تكونتها السيامي الى بسط سسلطتها في الأرض . وهل اشترا كيا في هذه الاطوار العامة يكفى لتحقيق أن مؤثراتها وتناجها واحدة أو متقاربة ؟

ذلك ما ريد بحثه في كلمة تفصل على مقدار ما يذكرك بانعرااف المؤلف عن الواقع وبريكه كيف يخرج عن نظام البحث ليقضي وطر الدعوة الى غير هدابة القرن

بكذلك الذين يدرسون تاريخ الامم لا يخلطون في أن فتح العرب هذه الممالك كان أمر أعجبا . وشهود هذا لا يأخذهم عذ وانما أسوق منهم شاهدين : أحدهما غربي والآخر شرقي ، وكلاهما لا ينهم بأنه تحدث عن عاطلة أو عصابة للإسلام بسط في دواعي العجب من ذلك الانقلاب القديم « لوثوب ستودارد في حاضره العالم الاسلامي ^(١) » حيث قال : « كاد يكون نبأ نشوء الاسلام

(١) ج ١ ص ١ مقرب معاج اندي تويش

النبا الاعجب الذي دون في تاريخ الاعصار ، ظهر الاسلام في أمة كانت من قبل ذلك العهد متضعمة السكان ، وبلاد منحلة الشأن ، فلم يمس على ظهوره عشرة عقود حتى انتشر في نصف الارض مرمقا ممالك عالية القدرى مترامية الاطراف ، وهادئة أديانا قديمة كرت عليها الحقب والايال ، ومغيرا ما بنفوس الأمم والأقوام ، وبانيا عالما مرامس الأركان ، هو عالم الاسلام » وقال « كلما زدنا استقصاء باحثين في سر تقدم الاسلام وتعاليه ، زادنا ذلك العجب العجيب بهرا وارنددنا عنه باطراف حاسرة »

وتعرض جرجى زيدان في كتاب تاريخ الفتن الاسلامي لما أخذ الناس من العجب لهذه النهضة العربية الاسلامية حين قال « للكتاب وأهل النقد بحث طويل وجدال عنيف في الأسباب التي ساعدت العرب على فتح بلاد الروم والفرس وقهر القياصرة والامامرة برجال يكاد عددهم لا يزيد على عدد حامية مدينة من مدن أولئك ، مع ما كان عليه العرب يومئذ من سذاجة العيشة وقلة الخبرة في فنون الحرب وطريق ذات اليد وضعف العدة ، والوزم والفرس أعظم دول الأرض يومئذ ، وعندها العدة والرجال والحصون والمعاول ، وزد على ذلك أن العرب فضلا عن قلتهم وسذاجة أحوالهم فقد جاءوا مهاجرين في بلاد لا يعرفونها ولا تصير لهم ، وأغرب من ذلك كله أنهم فتحوا الملكتين جميعا في مدة لا تتجاوز بضعة عشرة سنة »

هؤلاء الذين عجبوا لمظهر الامة العربية في صدر الاسلام قد درسوا تاريخ اليونان والرومان ، ولو كانت المؤثرات والتاثير في هذه الامم واحدة أو متقاربة لما تلقوا نبأ الحركة العربية بعجب وانهار ، ولما جرى للكتاب وأهل النقد بحث طويل وجدال عنيف في الأسباب التي ساعدت العرب على قهر القياصرة والامامرة

ثم إن هؤلاء الكتاب قد بعثوا أنظارهم في البحث عن أسباب هذه النهضة العربية ولم يستطيعوا إلا أن يحوموا حول المؤثر الأكبر وهو الروح الذي به الاسلام في صدور العرب والنظم التي أخذ بها إمامهم - قال « ستودارد » « كان لنصر الاسلام هذا النصر الخلاق عوامل ساعدت عليه ، أكبرها أخلاق العرب وماعية تعاليم صاحب الرسالة وشريعته والمالة العامة التي كان عليها الشرق المعاصر لذلك العهد »

وقال جرجي زيدان : « ان العرب أصبحوا بعد الاسلام غير ما كانوا عليه قبله ، كانوا قبائل مشتتة مبعثرة فأصبحوا أمة واحدة قلب رجل واحد » وذكر أسبابا أخرى من جهتها اعتقادهم بالقضاء والقدر ، وعدل المسلمين ورفقهم وزهدهم ، ثم قال : « وكان لتلك المناقب تأثير عظيم ، ومن هذا القبيل التسوية بين طبقات الناس رفيعهم وضيعهم » وعطف على هذا استبقاء الناس على أحوالهم وقال « كان العرب إذا فتحوا بلداً أقروا أهله على ما كانوا عليه من قبل ، لا يمتنعون لهم في شيء من دينهم أو معاملاتهم أو احكامهم المدنية او القضائية او سائر احوالهم »

فالواقع ينبغي ان تكون المؤثرات في حياة الامم الثلاث واحدة أو متقاربة . وليس التحضر بعد البداوة ، وصروف السياسات المختلفة ، والتكوين السياسي الدافع الى فتح البلاد الا أطواراً عامة ، ولا بد من البحث في سبب التحضر بعد البداوة وفي اساليب تلك السياسات المختلفة وفي كنه هذا التكوين السياسي ، فان الامم اذا اختلفت في سبب تحضرها أو في صروف سياستها أو في شخصية تكوينها السياسي لا تكون نتائج حياتها واحدة أو متقاربة ولعل القاري يفهم رجحان حياة العرب على حياة اليونان والرومان من تسوية المؤلف بينهما في المؤثرات والنتائج ، فان ما يحمله للاه العربية المسلحة ، يدعوه الى أن يغير تاريخها ولو في أذهان طلابه في الجامعة ، فاذا جعل نتائج

حياة العرب مماثلة لنتائج حياة اليونان والرومان ، فذلك الشاهد على أن فضل حياة العرب واضح ، وان لا يوجد كفة العرب تساوي كفة تينك الاثنين أو ترجح عنها بقليل لصالح البحث في غير هذه الصورة ونحنا بالعابرة نحو الغرض من العرب وانزاهم الى الدرحة السفلى

يقول المؤلف : ان المؤثرات في حياة الامم واحدة أو متقاربة ، ونجده حين يتحدث عن النتائج يتعدتها بتجاوز الحدود الطبيعية وبسط السلطان على الأرض ثم يعمله بالتراث الذي تركه الامة وهو بالنسبة ليونان فلسفة ، ولالرومان تشريع ونظام ، ولالعرب أدب وعلم ودين . فالذين في زعمه كالفلسفة اليونانية والتشريع الروماني يصح أن يعد في نتائج تلك المؤثرات المتحدة أو المتقاربة ، ويصح أن يسمى تراثاً تركه العرب كتركوا علماً وأدباً .

ليس الذين من نتائج التحضر بعد بداوة أو صروف السياسات المختلفة أو التكوين السياسي الدافع الى فتح البلاد ، وإنما هو هداية سجاوية أطلت شمسيا على أفق عربي ثم أظنت أشعتها هكذا وهكذا ، وما كانت الصلة بين العرب وهذا الدين الا صلة الايمان والجهاد في سبيله ، وقد انعقدت هذه الصلة بينه وبين أمة أخرى ليست بالعدنانية ولا القبطانية ، وإنما هي العقول الراجعة تبصر الحقائق ، محمولة على سواعد الحجج فلا تقعد حتى تعتقها .

قال المؤلف في ص ٤٤ : « ولستنا نريد أن نترك الموضوع الذي نحن بآرائه للبحث عما يمكن أن يكون من اتفاق أو افتراق بين العرب واليونان والرومان فنحن لم نكتب لهذا ، وإنما نريد أن نقول : ان هذه الظاهرة الالدية التي نحاول أن ندرسها في هذا الكتاب والتي يجمع لها أنصار القدم جرماً شديداً ليست

مقصورة على الأمة العربية »

لا يفتؤ المؤلف يشكو اليك أشخاصا يسميهم أنصار القديم ويدعي عليهم أنهم يجزعون جزعا شديدا هذه الظاهرة الادبية التي يحاول أن يدرسها في هذا الكتاب . وهذا ما عدله الى أن يقص عليك شيئا من تاريخ اليونان والرومان حتى لا يخطأ ظنكم أنه رمى الأمة العربية بوصمة لم نرم بها أمة من قبلها . ولسنا على ثقة من أن في أهل الادب من يجزع جزعا شديدا أو هيئا لظاهرة أدبية

فان جزعوا فلا تخاذع البحث في هذه الظاهرة جسرا يعبر منه الى طعن في الدين ما له به من شبهة أو سلطان ، وان جزعوا فانما يجزعون إشفاقا على تلك الفطر السليمة يمنحها على غير نظام ويطيعها على عادة البحث الذي يهوي برأس الحقيقة الى عقبتها ويرفع عقبتها الى مكان الرأس ، وان شاكلك أن تشاهد أمثال هذه الصورة النادرة فادرس كتاب « في الشعر الجاهلي » وأنت خالي الذهن من كل ما قيل فيه

عاد المؤلف الى الحديث عن منهج ديكرات وقال في ص ٥٠ : « ولابد أن نضمنه في نقد أدبنا وتاريخنا كما اصطنعه أهل العرب في نقد آدابهم وتاريخهم ذلك لان عقليتنا نفسها قد أخذت منذ عشرات من السنين تتغير وتصبح غريبة أو قل أقرب الى الغريبة منها الى الشرقية ، وهى كلما مضى عليها الزمن جدت في النفس وأسرع في الاتصال بأهل الغرب »

ألم يكن من أدب الأستاذ أن يري نفوس التلاميذ على عزة ونخوة ، ومن أسباب عظلة النفس ومقارنتها في الشرف شعورها بأنها غصن من شجرة نبئت نباتا حسنا وأنت أكها ضعفين

ان شعورنا ثقتنا بما كان للشرق من حلم راحجة وحياة علمية زاهرة ليجعلهم من سمو الهمة وقوة العزم بمثلث لا تحظى به نفوس يقال لها : السليخي من شرقيتك ، إنها مردولة ، اخرجني في صيغة غريبة إنها أخذت الكمال من جميع أطرافه

ولا أقصد بالتكلم نزعة المؤلف أن يشعر الناشئ . بان الشرق في غنى عن الغرب أو أن نذكر الشرق بأكثر مما تسمعه الحقيقة ، فان الاول صدق عن سبيل الرقي ، والثاني تجانبه على التاريخ وعلى ما يسميه الاخلاقيون أو القويون صدقا وأمانة

يسرنا من استاذ في الجامعة أو في غير الجامعة أن يتحدث عن ديكرات ومنهج ديكرات وعن الثمرات التي جناها أهل العلم من سيرهم على منهج ديكرات ، ونذكر مع هذا أن بغلو الأستاذ في جمود ما كان للشرق من عبقرية حتى يتناهى به الغلو الى أن يسمى الثقافة عقلية غريبة

تدرس الامم الراقية تاريخها لانه علم ، وتغنى بدرسه لانه يفضي الى أبنائها بما كان لسلفهم من مآثر فاخرة ، فيدخلون معترك هذه الحياة بشعور سام وهم يصغر لديها كل خطير ، أما المؤلف فانه يدس في محاضراته فقرات شأها الاذراء بأي قومية شرقية ، وقد نفذت هذه الدسيسة في نفر حتى تيسر لها أن تجمع في نفوسهم بين المهانة والغرور

لا تخزي في أن المؤلف درس مقدمة ابن خلدون ، ولو كان فيه روح من اخلاص ، لم ينصرف عن هذا الحديث حتى يذهب على منهج ذلك الفيلسوف ، ولكنه لا يرغب في أن يشعر تلك الطائفة القليلة بذلك المقال ، لانه لا يستطيع بعد شعورهم هذا أن يربهم منهج ديكرات في صورة المبكر الذي لم يسجد على مثال ، ولا يستقيم له أن يسمى الثقافة وتحقيق البحث عقلية غريبة

أوردنا ذلك المنهج في ص ٣٦-٣٧ وقد زاده صاحبه إيضاحاً بقوله « فإن النفس إذا كانت في حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمييز والنظر تبين صدقه من كذبه ، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحوه قبلت ما يوافقه من الأخبار لاول وهلة ، وكان ذلك الليل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الاعتقاد والتحصيل فتقع في قبول الكذب ونقله ، ثم فصل القول في أسباب الكذب فقال « ومن الأسباب المتضمنة للكذب في الأخبار أيضاً التفتة بالتناقضين ، ونحصيل ذلك يرجع الي التعديل والتجريح . (ومنها) الذهول عن المقاصد فكثير من الناقلين لا يعرف المقصد بما عاين أو سمع ، وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب . (ومنها) توم الصدق وهو كثير وإنما يجي في الأكثر من جهة الثقة بالتناقضين . ومنها الجبل بتطبيق الأحوال على الوقائع لاجل ما يدخلها من التلبس والتصنع فيقلها الخبر كما رآها وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه . (ومنها) تقرب الناس في الأكثر لأصحاب النحلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك فيدفع فرض الأخبار بها على غير حقيقة ^(١) »

وإذا ضمنت هذا الى ما نقلناه عنه أننا رأيت منهجاً منى سلكه الباحث بذكاء وإخلاص ، بلغ في تحقيق تاريخ العرب وآدابهم الغاية التي ليس بعدها مرتقى

قل المؤلف في ص ٤٥ « وإذا كان في مصر الآن قوم ينصرون القدم ، وآخرون ينصرون الجديد ، فليس ذلك الا لأن في مصر قوما قد اصطبغت عقليتهم بهذه الصبغة الغربية ، وآخرين لم يظفروا منها بمحظ أو لم يظفروا منها الا بمحظ قليل . وانتشار العلم الغربي في مصر وازدياد انتشاره من يوم الى آخر

واتجاه الجهود الفردية والاجتماعية الى نشر هذا العلم الغربي ، كل ذلك سيقضي غداً أو بعد غد بأن يصبح عقلنا غربياً »

لايهوت أحدنا أن في الغرب علماً وثقافة واختيار أسلوب في البحث والتأليف ، وذلك شأن كل أمة تجد من زعمائها أو امرائها من يأخذون بأيديها الى نهضة علمية شافية . والذي نلفت له نظر القراء ألا يأخذم الاعتقاد بتفوق الغرب علماً وثقافة الى أن يطرقوا أمام كل رأي أو مقال يصدر من غربي حقاً أو غربي تقليداً ، وحقيق عليهم أن يحتفظوا بأنفسهم ، ويناقشوا الآراء الغربية أو المدعية أنها من نسل عقلية غربية ، ولا يمنحوها من الاحترام ما يحجم بهم عن نقدها والبحث عن منشأها وما يترتب عليها من النتائج ، ثم لا يترددوا في أن يحكموا عليها بالصحة أو البطلان حكماً لازماً

ولا يقصد المؤلف حين يبيع بمنهج ديكارت ويشير الى أن عقليته أصبحت غربية ، الا لتأثير على طلابه في الجامعة حتى يصغوا الى حديثه كأن على رؤوسهم طائر ، ويتلقوا آراءه بالتصديق والخضوع .

في الغرب علم وأسلوب بحث وتأليف ، وليس في يد الغرب أن يهب لك ذوقاً سليماً أو عقلاً لايمشي في البحث الا على صراط مستقيم . وهذا مرغوبوه وهو غربي عقلاً ومولداً قد يورد آراء لا تلتقي في الشرق إلا من يردّها بالمجعة على عقبيه خاسئته . فان كل العلوم الغريبة وطن فان العقيدة لا وطن لها

قل المؤلف في ص ٤٦ « وإذا كان قد قدر هذا الكتاب الأبرضي الكثرة من هؤلاء الأدباء والمؤرخين فنحن واقرون بأن ذلك لن يضروه ولن يقل من تأثيره في هذا الجبل النائي . . فالستقبل لمنهج ديكارت لا لمنهج القدماء . »

عرف هؤلاء الأدياء والمؤرخون منهج ديكارت من قبل أن يخلق كتاب « في الشعر الجاهلي » ولما قرأه بطليح بن إرتباس ، لأنه المنهج الذي يسير عليه كل راسخ في العلم ، وإذا لم يرضوا عن ذلك الكتاب فلأن مؤلفه يطلو بغير حجة ويحكي آراء في لهجة مستعبد ، ويستعير للعلن في الاسلام لقب باحث ، ويتخذ اسم منهج ديكارت حيلة لصيد الأغبياء . فحسن . واثبتون بأن نقد ذلك الكتاب وانفضاح ما فيه من كيد وخطأ سيقل تأثره في الجيل الناشئ . فالاستقبال للحقائق والخروج لا للتغني باسم الجديد وأنصار الجديد

« السياسة واتجاه الشعر »

بنى المؤلف ما كتبه تحت هذا العنوان على الهجاء الذي دار بين قريش والآنصار لعهد النبوة . وبين قريش والآنصار لعهد معاوية بن أبي سفيان ، ثم على تأثير العصبية في الحياة السياسية ، وقد خاض في هذا الموضوع ككتاب لا يخفى على المؤلف مكانه وهو تاريخ آداب اللغة العربية لجرحي زيدان ^(١) . وقد راجع الهجو السياسي في العصر الأموي لاحتياج ولادة الأمور التي يسبب الانقسام الذي قام بين الأحزاب المختلفة . وهو الهجوم السياسي ، وقد بدأت المهاجاة في الاسلام بين شعراء النبي واعدائه القريشيين ثم صارت بين المهاجرين والآنصار أو هي بين قريش واليمن ، وكان لسلك من الجانبين شعراء يردون عنهم الهجاء بأشد منه ، وكان المسلمون يعفزون ما يقوله هؤلاء من المهاجاة وينشدونه ، كل طائفة تنصير لأصحابها . وبلغ ذلك عر بن الخطاب فنهى عنه وقال « في ذلك شتم الحبي بالبيت وتجديد الضغائن . فلما نفى الأمر إلى معاوية اقتضت سياسته ومصلحته أن يجدد تلك الضغائن فجعل يقرى الشعراء على

العلن بالآنصار لانهم أصحاب علي بن أبي طالب خصمه . وكان يفعل ذلك تحت طي الحفاء ، ومن الذين أغرام على ذلك العلن الاخطل الشاعر التغلبي المشهور فظم ذلك على الانصار خصوصاً لأنه نصراني ، واستعان به معاوية على المبلدين ، فغضب مشكك الانصار وشاعرهم وهو يومئذ العنان بن بشير ودخل على معاوية وأشده قصيدة في الدفاع عن الانصار مطلعها

« معاوي ان لم نعطنا الحق نعرف الخ »

ثم تخلص إلى الفخر بأعمال الانصار وانسابهم وختم القصيدة بالعلن على خلافة معاوية »

وقال « ونحوت المهاجاة بين الانصار والمهاجرين إلى المشاعة بين بني هاشم وبني أمية وانتشر ذلك في المسلكة الاسلامية »

سقتا هذه المقالة ليكون القراء على بينة من الاساس الذي عقد عليه المؤلف هذا الفصل

ذكر المؤلف ان العرب خضعوا لمثل ماخضعت له الامم الاخرى من المؤثرات الداعية إلى اتحال الشعر والأخبار ، وأن أهم هذه المؤثرات الدين والسياسة ، ثم قال في ص ٤٧ « فقد أوردت الظروف ألا يستطيع العرب منذ ظهر الاسلام أن يخلصوا من هذين المؤثرين في لحظة من لحظات حياتهم في القرنين الاول والثاني »

لوقيد المؤلف أن يكتب في علم الحساب أو الهندسة لما طالب له الانصراف عن الحديث حتى يرمي إلى ناحية الاسلام أو رجال الاسلام بكلمة

عن بها على أوليائه من غير المسلمين

يقول المؤلف : أرادت الظروف ألا يستطيع العرب أن يخلصوا من مؤثر الدين ، وهو يعلم أن معنى الخلاص من الشيء النجاسة والسلامة منه ، ولا عجب أن يحيل المؤلف الاسلام في صورة ما ينبغي للناس أن يتجنبوا بانفسهم من تأثره فانه يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، وهذا ما يؤدي العقيلة التي « أخذت منذ عشرات من السنين تتغير وتصبح غريبة »

قال المؤلف في ص ٤٧ « هم مسلمون لم يظهروا على العالم الا بالاسلام ، فهم محتاجون الى أن يعترفوا بهذا الاسلام ويرضوه ويجدوا في انصافهم به ما يضمن لهم هذا الظهور وهذا السلطان الذي يحرمون عليه ، وهم في الوقت نفسه أهل عصبية وأصحاب مطامع ومنافع وبلاوا بينها وبين منافعهم ومطامعهم ودينهم »

لم يظهر العرب على العالم الا بالاسلام ، وهم محتاجون الى أن يعترفوا به ويرضوه ، وكانوا يجدون في انصافهم به تيقينهم بأن هذا الاتصال يضمن لهم الظهور والسلطان والسعادة في الآخرة والأولى . وكثير من رجال هذه الامة النجيبة أرضوا الاسلام وجدوا في انصافهم به من قبل أن يظهروا على العالم ومن قبل أن يكون له سلطان ، بل أرضوه وجدوا في انصافهم به يوم كانوا يلقون من الذين أشركوا أذى كثيراً ، ويوم كانوا يقاسون مضى الغربة عن أوطانهم ، ويوم كانوا يخافون أن يتخلفهم الناس

فالتاريخ يشهد بأن في العرب رجالاً تفقوا في سبيل الاسلام كل ما استطاعوا من قوة ، وسيرتهم تنطق بانهم اقاموا الدعوة اليه بمقيدة أنه هداية ومنبع سعادة ، وسوا عليهم بعد ذلك الجهاد الحق أن يعيشوا به اعزاء أو يمتوتوا شهداء ، فلذا أرضى أولئك الرجال الاسلام قائماً أرضوا الانسانية ، وإذا جدوا في الاتصال به قائماً يجدون في الاتصال بالفضيلة ، ولكن المؤلف لا ينظر الى الفضيلة

وأدب الانسانية الراقية بين تقصدها فما كان للمؤلف أن يرمي العرب بهذه العبارة المطلقة الشائنة ، وما كان له أن يحيل الى قراء كتابه أن العرب لم يجدوا في انصافهم بالاسلام الا رغبة في الظهور وحرصاً على السلطان ، فان في الاسلام حجة وحكمة تأخذان ذوي النظر السليمة والمقول السامية الى أن يتصلوا به ويرضوه ولو نسلت عليهم الخطوب من كل حذب ، أو سخط عليهم أمثال هؤلاء الذين أخذت عقليتهم « منذ عشرات من السنين تتغير وتصبح غريبة »

قال المؤلف في ص ٤٨ « فخلق بالمؤرخ السياسي أو الأدبي أو الاجتماعي أن يجعل مسألة الدين والسياسة عند العرب أساساً للبحث عن الفروع الذي يريد أن يبحث عنه من فروع التاريخ . وسرى عندما تنعم بك قليلاً في هذا الموضوع أننا لسنا غلاة ولا مخطئين »

لموضح المؤلف وجه التأثير بالسياسة حتى يعلم القاري . ان هذا المعنى يختص بالعرب او هو شأن كل جماعة تناس سلطان ، وإذا كان دأب العرب خاصة فهل هو عارض لهم في بعض أطوارهم السياسية ام هو مظهر لم ينفكوا عنه منذ قامت لهم الدولة في الاسلام ؟ ومن شأن الخاص في بحثه ألا يؤدي تاريخ امة بحديث يبيحه ، وكلام يلوي رأسه على ذنبه

تتأثر الامة بالسياسة على معنى أن يكثر فيها الطامحون الى الرئاسة كالملك والوزارة وقيادة الجيش ونحوها ، وذلك ما يبعث على التنافس ونبذ المجتمع في سبيل الوصول اليها ، وتختلف الطرق التي يسلكها هؤلاء المتنافسون في كونها مشروعة أو غير مشروعة ، والاخذ في نيلها بالطرق المشروعة خصلة مأوفة وسعي لا بأس به ، وفي العرب من وضعت مقاليد السياسة في يده دون أن يبتذل في

سيئها درهما أو ينقص حساماً ، وذلك شأن الخلفاء الراشدين ، فإن أردت أن تجعل لأي بكر الصديق أو علي بن أبي طالب سيماً مسلواً ، فإنما هو الدفاع عن نظام الامة أو عن تلك الولاية التي تدير شؤونها بحكمة وعدالة ، والواقع أن هذا الضرب من التأثير بالسياسة لم يكن له في عهد الخلافة الرشيدة مظهر ، وهو العهد الذي يمثل روح الاسلام وينطبق على مبادئه من كل ناحية

تأثير الامة بالسياسة على معنى أن يبالغ القاضون على سياستها في التعرض لشؤون الافراد واستعاطف فيها يعود على ولايتهم بالبقاء ، ولو بغير حق ، ومن طبيعة السياسة المستبدة أن ينزف لها الناس باللق رهبة من بطشتها ، أو رغبة في أن يتألف قسط من سرفها . وهذا المعنى لا يستطيع المؤلف أن يصف به العرب لعهد الخلفاء الراشدين ، أو من ساروا على مبادئ الاسلام بأخلاق كهمر بن عبد العزيز . وقد وجد هذا الضرب من التأثير بالسياسة في كثير من الدول التي تجعل دينها الرسمي الاسلام عربا كانوا أو غير عرب ، كما يوجد في غير المسلمين حتى الامم التي علما المؤلف قلبه باجلالها ، فاننا نرى سياستها تستعمل أفلاماً في تغيير تاريخ بعض الامم وفك عرى وحدتها وقلب أخلاقها وجميع مميزاتا الى ما يجعلها تحت تلك السياسة كالانعام أو أضل سييلا

أما تأثير العرب بالدين فلأن الاسلام عقيدة وآداب وشريعة وسياسة ، وقد أخذ العرب في يقينهم صحة تلك العقائد ووضاعة تلك الآداب وعدالة تلك الشريعة وحكمة تلك السياسة ، فلا بدع أن يسكون للاسلام تأثير في آدابهم ومعاملاتهم وأخلاقهم وسياساتهم ولا سيما بعد أن أبصروا باقينيهم يد النمام في المسجد تتناول تاج كسرى وتضرب به بين لا يني يثرب، وتطوي سلطان قيصر عن ممالك بعيدة ما بين المناكب . فاجعل مسألة الدين عند العرب يوم ادعشوا

العالم ، أساساً للبحث عن الفرع الذي تريد أن تبحث عنه من فروع التاريخ ، ولا تكن ككؤيت كتاب « في الشعر الجاهلي » من المعالين أو المخطئين

ذكر المؤلف أن النبي عليه الصلاة والسلام وأصحابه كانوا بمكة مستضعفين . وأن الجهاد بينهم وبين قريش وأوليايتهم كان جديلاً خالصاً وأن النبي عليه السلام كاد يقوم بهذا الجهاد الجليل وحده ، وكان كاد يبلغ خطراً من افحام قريش انتصر له فريق من قومه حتى تكون له حزب ذو خطر ، ولم يكن هذا الحزب سياسياً يطعم في ملك ولا تغلب ولا قهر أو لم يكن ذلك في دعوته ، وانتهى به الحديث الى الهجرة ثم قال في ص ٤٩ « ولكننا نستطيع أن نسجل مطلبين أن هذه الهجرة قد وضعت مسألة الخلاف بين النبي وقريش وضعت جديداً ، جعلت الخلاف سياسياً يعتمد في حله على القوة والسيف بعد أن كان من قبل دينياً يعتمد على الجدل والنضال بالهجة ليس غير » وقال « فليس من شك إذن أن الجهاد بين النبي وقريش قد كان دينياً خالصاً ما أقام النبي في مكة . فلما انتقل الى المدينة أصبح هذا الجهاد دينياً وسياسياً واقتصادياً وأصبح موضوع النزاع بين قريش والمسلمين ليس مقصوراً على أن الاسلام حق أو غير حق بل هو يتناول الامة العربية أو المجازية على أقل تقدير إن تدعن ، والطارق التجارية لمن تخضع »

نشأ محمد بن عبد الله عليه السلام في بيئة تعبد الأصنام نشأةً شديدة صدق وعفاف ، وقد آمن بنبوته رجال من كبار قومه يعرفونه كيف ولد ، وكيف شب ، وأين ذهب ، ومن أين يجي ، ولو لم يعرفوه رشيداً صادقاً عفيفاً لذكروا ما يعرفونه له من جفوة أو حقوات ، وكانت هذه الذكرى عرضة في سبيل إيمانهم وسلاحاً يقفون به في وجه دعوته ، فإيمان كثير من عظمائهم وشيوخهم الذين هم على كتب من سيرته يرقبونها بكرة وأصلياً ، يشهد بان محمد عليه السلام شيب في طهر واستقامة وصدق لهجة وأمانة

قضى محمد بن عبد الله عليه السلام أربعين حجة في سيرة تلاًلاً صدقاً ووفاء ووثوقاً ، فإذا هو بعد الأربعين يدعو إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة ، لا بهلب جباراً ولا بمجاني قريباً ولا يبيالي أن يتهم به غير سليم ابصر اولئك القوم الذين يعترف المؤلف بذكهم ودهائمهم واستنارتهم تلك الآيات المحسكات حقاً ، فكانوا كما استطاعت طائفة منهم أن يخلص من اهلها وما وجدت عليه آباها ، اطمانت إلى دعوته وانتصرت لما آمنتم به ، وكذلك الايمان اذا خالطت بشاشته القلوب

لم يدخر للمشركن وسعاً في اذى المؤمنين حتى الجؤاً قريباً منهم إلى الهجرة واخذوا يأتمرون في شأن الرسول عليه الصلاة والسلام ، وقد تعرض القرآن لهذه المؤامرة وحكى الآراء التي دارت بين المؤمنين فقال «واذ عكر بلك الذين كفروا ليؤيذكوا او يقتلوك او يخرجوك ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين » خرج عليه الصلاة والسلام على حين غفلة من اولئك الملأ الذين اتهموا به ، خرج لود رفيق له من اصحابه سوى ابي بكر ، وتواريا في غار ثور خفراً من ان تقع عليهما عين مشرك ، وكذلك رسل الله يأمنون ويحذرون ، وقد اثنى القرآن على هذه الواقعة في آية « إلا تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا » واستناد الاخراج في الآيات إلى الذين كفروا لانهم تصدوا إلى ما يقتضي خروجه ، وهو اذابهم له بأشد مما كانوا يصنعون

نزل الرسول - صلوات الله عليه - المدينة وحوله حزب استيقن ان هذه الدعوة حق ، وولدت نفسه اسكل ما يلاقيه في سبيلها من خطوب ، ولم يكن يخفى على الرسول عليه السلام أن أشد الناس عدواة لهذه الدعوة واجهم قوة على محاربتها مشركو قريش ، واذا كان عبدة الاوثان في مكة هم أشد الناس داعية

إلى محاربة دين الحق ، بل كانوا اول من بسطوا أيديهم إلى أوليائه بالسوء والأذى ، كان من مصلحة هذه الدعوة أن تبديى بعمل الوسائل لاخلاد مكة وبناء ابراهيم واسماعيل من رؤوس تسجد للثلاث والعزى ، وقلوب لا تنصر لحلة هذه الدعوة الا شراً

فالرسول عليه السلام وحزبه الطامح إلى السعادة الخالدة لم يتنصوا سيقاً أو بهزوا أسلاً أو برموا نبلاً ، ليطفروا تلك أن ليستأثروا بسلطة ، كما يحاول المؤلف أن يصوره لقراء كتابه . ولحق أن الاسلام عقيدة وشريعة ونظام ، ولابد لهذه الحقائق من حماية ، ولا حماية الا بقوة وسلطان

واذا كان من مقاصد الاسلام انشاء دولة تجرى على قانون شرعيته وتتحرى نظام سياسته ، فإني عليه السلام وحزبه من المهاجرين والانصار انما يجاهدون في سبيل هذه المبادئ ، والمقاصد التي نزل بها القرآن في أحسن تقويم ، فمحاربة المسلمين للمشركين يوى بدر وأحد لا يقصد بها الا ظهور الاسلام ونشر مبادئه ونفاذ أوامره ، واذا نالت أحد هؤلاء المجاهدين إمارة أو حياة ناعمة فذلك سنة الله في الذين يجاهدون فينصرون

اتقاد المؤلف بزمام المناسبة إلى الحديث عما أحدثته الهجرة النبوية من العداوة بين مكة والمدينة أو بين قريش والأوس والخزرج بعد أن توفقت صلات الود بينهما ، وذكر أن الشعر اشترك في هذه العداوة مع السيف ، وأن شعراء الانصار وشعراء قريش وقفوا بينهما ، ثم قال في ص ٥٠ « ويجب أن يكون هذا المجاهد قد بلغ أقصى ما يمكن من الحدة والغضب ، فان النبي كان يجرى عليه ويثيب أصحابه ويتقدمهم ويعدم ، مثل ما كان بعد المقاتلين من الأجر والثوبة عند الله ، ويتحدث أن جهنم كان يؤيد حسانا »

لم يجي الاسلام ليلقي بين القبائل عداوة، ولا ليطلق ألسنة الشعراء بالمهاد، ولكنه فتح بصائر الأوس والخزرج فأرأوا أبا جهل وشيعته في عاية وتمنوا وشدهم فلتسجوا العمى على الهدي، وإذا كانت القبيلتان تتفان في الجاهلية على ضلالة وتقتربان في شقاء، فإن اختلافهما بالمداية خير من ذلك الاتفاق، وتباعدهما بالمساعدة أفضل من ذلك الاقتراب

أما المهجاء، فأناس يظنون ما للشعر من الاتصال بالنفوس، وما له من الأثر في استهواء القلوب، ولما جعل المشركون يسطلون على مقام النبوة بالمهاد، ويتخذونه سلاحاً لحاربة دين الحق، كان من الحكمة البينة أن يكفح أولئك المهاجرون بسلاحهم، فأذن الرسول صلوات الله عليه - لحسان بن ثابت وغيره أن يجازي تلك البيئة بمثلها، وأخبر أن جبريل يؤيد حسانا، وكذلك كانت العقاب للذين اتصروا من بعد ما ظلموا

فليس من الصواب أن بجلى السبيل لتلك الأشعار الطاعنة، فتطرق كل أذن وتحم على كل قلب دون أن تنفأ أمامها قوة تعمل على مثلها فكفك بأسمها، وتنفض عن صدور وساوسها

وما مثل تلك الأشعار الغاوية الاكل ما يكتبه دعاة الاباحية اليوم من الطعن في الدين وتقويض بناء الفضيلة، أفيتقى لجة الأقدام الناصحة أن ينزروا في بيوتهم ويدعوا هذه الطائفة تنثت من سموم غوايتها ما يفتك بالأداب والأعراض!

أما تأييد جبريل لحسان فقد أخبر به من قامت الآيات البينات على صدقه، والمؤلف لا يتنازع في أن عدم رؤية الشيء ليس دليلاً على عدم وجوده

ذكر المؤلف أن قريشاً جاهدت بالستان والسان والأنفس والاموال

ولكنها لم توفق ثم قال في ص ٥١ « وأست ذات يوم وإذا خيل النبي قد أظلت مكة فظفر زعيمها وحازمها أبو سفيان فاذا هو بين اثنين: إما أن يعضي في المقارعة فتقتل مكة، وإما أن يصالح ويصلح ويدخل فبا دخل فيه الناس وينتظر لعل هذا السلطان السياسي الذي انتقل من مكة إلى المدينة ومن قريش إلى الأنصار أن يعود إلى قريش وإلى مكة مرة أخرى »

سار النبي عليه الصلاة والسلام إلى فتح مكة في عشرة آلاف مجاهد بعد أن نبذ اليهم العبد على سواء، نزل ببر الطهران فخرج أبو سفيان يلتبس الخبر فأخذه حرس عليهم عمر بن الخطاب، وأتوا به رسول الله ﷺ فكانت العقابة أن أصبح مسلماً، وتأنفه عليه السلام بقوله « من دخل دار أبي سفيان فهو آمن » وكان يتأنفه بالمال، ويذهب كثير من الزواة إلى حسن إسلامه، ومما يستدلون به على هذا أنه شهد فتح الطائف وهالك قشت إحدى عينيه بهم أصابها من يد الأعداء، وشهد بعدها وقعة حنين ثم وقعة اليرموك لعبد عمر بن الخطاب، ولو كان منافقاً لتقدم مع المخالفين ولم يضق به الحال أن يلتبس عذراً، لا سيما إذا كانت السلطة العسكرية لتلك العهد لاتأخذ الناس إلى الجندية قهراً، ولا تجازي المتأخرين عن صفوف الحرب بالفصل بين الزؤوس والأعناق

ولا أحسب المناق، وإن بلغ في الدهاء الغاية، يستطيع أن يكتم سريره عن قوم ليسوا بأبله ولا الأتغبيا، فنحن لا نقضي ممن في قلبه زيف مجلساً أو مجلسين غير فيها الحديث بموضوع اسلامي حتى تظهر سريره في لحظاته وبين شفتيه، قال تعالى « ولترفعهم في لحن القول » وهذا شأن المناق وكل من يحمل نية سوداء، فإنه لا يستطيع أن يشد وكادها ولا يملك لها مردأ. ولو كان أبو سفيان منافقاً لم ينجح حاله على النبي ﷺ والصحابة المستبرين المخلصين، ولو رسم أبو سفيان بين هؤلاء بميسم التفات لكان أثره في التاريخ أوضح

لندع المؤلف يتحدث عن أبي سفيان بما يشاء ، فانه يجد في بعض السكتب أثراً يساعده على أنه يمس عقيدته وإخلاصه ، وقد اعتاد التمسك بالروايات التي يكثر بها سواد المنافقين والمتشككين وان كانت بهاء ، وأما نريد مناقشته في شيء آخر وراء اخلاص أبي سفيان

يقول المؤلف عن أبي سفيان : وإما أن يصانع ويصالح ويدخل فيما دخل فيه الناس ، لعل هذا السلطان السياسي الذي انتقل من قريش الى الانصار أن يعود الى قريش مرة أخرى

نحن على يقين من أن المؤلف لم ينتلق بطريق الرواية الصحيحة أو المصنوعة أن أبا سفيان احتمل هذه المصانعة رجاء أن ينتقل هذا السلطان السياسي من الانصار الى قريش . وأما يحاول التشبيه بفلاسفة التاريخ المستنبيين ، وما هذا الاستنباط الا من سقط انتشاء الذي يقول له المؤرخ بيده هكذا ، ويعده عن مساحة تلاميذه ، لانه ناشئ ، عن عامل غير عامل الفكر أو عن فكر لا يتعمق باستقلاله

ينظر المؤرخ يوم فتح مكة فيجد القائد الأعلى للجند الفاتح من صميم قريش ، ويجد كثيراً من هذا الجند لا يمت للأوس والحزرج بنسب ، وآخرين لا تزال يوتهم التي ولعهم بها أمهاتهم قائمة في بطحا، مكة ، ولا يزال آباؤهم أو اخوانهم يغدسون من هذه البيوت القائمة واليها يروحون ، وما الأوس والحزرج الا فرقة من جند تألف حول ذلك القائد الفرشي ، فالسلطان يوم فتح مكة في يد قريش ، ومن البعيد أن يحضر على بال أبي سفيان أنه في يد تلك الفرقة التي تسمى الانصار حتى يقول : لعل هذا السلطان يعود الى قريش ، وقل المؤلف لعل هذا السلطان الذي انتقل من عبدة الأوثان الى عبادة من خلق الأوثان

أن يعود الى عبدة الأوثان ، لكن خطأه قريباً وشبهته محتالة

قال المؤلف في ص ٥١ : وأهل النبي لو عثر بعد فتح مكة زمناً طويلاً لاستطاع أن يجمعوا تلك الصفات ، وأن يوجه نفوس العرب وجهة أخرى ، ولسكنه نوفي بعد الفتح بقليل ، ولم يضع قاعدة للخلافة ، ولا دستوراً لهذه الأمة التي جعلها بعد فرقة ، فأى غرابة في أن تعود هذه الصفات الى الظهور وفي ان تسقيط الفتنة بعد زومها ، وفي أن يزول هذا الزماد الذي كان يخفي تلك الأحقاد »

تحدث النبي عليه السلام عن الامامة والامام في أحاديث بروها البخاري ومسلم وغيرهما ، وقد شرع القرآن للخلافة قاعدة في قوله « وأمرهم شورى بينهم » وزادها النبي عليه السلام بياناً إذ ترك للأمة حريتها في انتخاب من ترى فيه الكفاية للقبض على مقاليد أمرها ، حتى تكون السيرة المتقدي بها في كل عهد ، أما طريقة أخذ الآراء فوقولة الى اجتهد أهل الحل والعقد ككل مصلحة أرشد اليها الاسلام وفوض في وسائلها الى اجتهد الآراء .

فالخلافة حقيقة شرعية ونظام كامل لحياة الأمة الاسلامية ، ومن يدرس التاريخ بروية وأناة يدرك بوضوح أن الخلافة دفعت الشرق مكاناً عالياً ، وأنه لم يفقد سيادته ومنعته الا حين اختل نظاما وسارت في غير سبيلها ، وليس في سنة الخلافة ما تضيق عنه القساير المقولة أو ليس الحرية المنظمة ، وأهل الدين عجلوا الى التفرقة لما لم يجدوا في تخليانهم الا الشبح الخائف المشرية بروح استبدادية ، ولو بحثوا فيها من حيث حقيقتها للمشروعة ونظروا سهرتها يوم مثلها الصديق أو الفاروق ، لو جدوا في سعة نظامها ما يحفظ حقوق الأمم ويطلق مقتضيات كل عصر

ترك النبي عليه الصلاة والسلام القرآن وما يبينه من عمل متواتر أو حدثت

صحيح، وفي القرآن وما بينه من السنة أحكم دستور لقوم يعقلون

لم يرد الاسلام أن يضع الناس في حرج فيرس لهم نظم الادارة أو يبين لهم دستوراً على غط هذه الساتير التي تعتبر على حسب العصور وتختلف باختلاف البلاد، والتي يليق بحكمة التشريع الساجدي أن ينص على بعض الاحكام القائمة على مصالح ثابتة عامة، ويضع اصولاً عالية يستنبط منها كل شعب ما يطابق مصالحه ويلائم عوائده. وهذا مايفهمه الراسخون في العلم، وهذا ما يسير عليه الانتمجة المجتهدون

فلو عثر رسول الله ﷺ بعد فتح مكة زمناً طويلاً لم يزد على بناء هذا التشريع آية، ولم يبدل له أن يسـ دستوراً كساتير هذه العول لا يلبث أن تكبر عنه بعض العصور فيكون غلافي أعنفها، أو تصغر عنه فيكون ثوباً فضفاضاً. أما الضغائن التي طربت والفتن التي استبقت فلم يكن منشؤها تنصاً في التشريع كما يزعم المؤلف، بل سببها قلة العلم بالتشريع، وعدم القدرة على التطبيق أو تغلب الأهواء، إذ لا عصمة الا لانبيا، الله المصطفين .

قال المؤلف في ص ٥٢ « وفي الحق أن النبي لم يكبدكم هذه الدنيا حتى اختلف المهاجرون من قريش والانصار من الأوس والخزرج في الخلافة أين تكون؟ ولئن تكون؟ وكاد الامر يفسد بين القريتين لولا بقة من دين وحزم نفر من قريش، ولولا أن القوة المادية كانت اذ ذاك قريش فما هي إلا أن أذعنن الانصار وقبلوا أن تخرج منهم الادارة الى قريش »

القوة المادية : الجند والسلاح والمال، ولم يكن هناك جيش تحت اماراة وزير أو قائد قريش، واتما هي الامة تنفر للجهاد، وعندما تضع الحرب أوزارها يعود كل واحد الى حرفة. ولم يكن هناك خزائن السلاح مغاتيها بيد رجل

من قريش، بل كان سلاح كل أحد في يده أو في بيته، ولم يكن السلاح الذي بأيدي فريش أجود من السلاح الذي كان بحمله الانصار وسائر القبائل العربية. أما المال فقد روى أبو عبيد القاسم بن سلام في كتاب الاموال عن الحسين بن محمد : أن رسول الله ﷺ لم يكن يقبل مالا عنده ولا بيته، قال أبو عبيدة يعني إن جاء غدوة لم يتنصف النهار حتى يتسهم . وروى أبو داود عن عوف بن مالك : أن رسول الله ﷺ كان اذا أتاه الفتي قسمه في يومه . اذا لم يكن هناك مال للامة تحت يد أمير قريش

فان قال المؤلف أريد من القوة المادية أن قريشاً أكثر من الانصار عدداً أو أنصاراً قلنا الرواية الموثوق فيها تقول : ان المجتمعين في سقيفة بني ساعدة طرحوا مسألة الخلافة على بساط الشورى فالتخلف المؤمنون : أين تكون الخلافة؟ ولئن تكون؟ واشتدت رغبة سعد بن عبادة في أن يتقلد الامارة على الانصار، ولما احتدم الجدل بسط عمر بن الخطاب يده وبايع ابا بكر فتسايح الحاضرون من المهاجرين والانصار على مبايعته، ولم يتخلف عنها سوى سعد بن عبادة، ثم عقد اجتماع عام في المسجد فتوارد الناس على مبايعته وتواى عنها علي بن أبي طالب حينئذ أقبل وبايع ووفى

والرواية تصرح بأن الأوس جنحوا الى ولاية ابي بكر، وتتابع الخرج على مبايعته دليل على أنهم لا يجيدون في صدورهم حرجاً من خلافته، ويروى أن أول من قام من الانصار وبايع ابا بكر خزرجي يقال له بشير بن سعد وهو ابو النعمان بن بشير . فالظاهر أن عمر لم يبد يده الى المبايعه الا بعد أن تراءى له أن أكثر الآراء متوجهة الى اختيار ابي بكر، وسمى مبايعته قلعة لأنه بادر اليها قبل أن تخرج تلك الآراء في صراحة على ماهو المهود في نظام الشورى،

وعذره في هذه المبادرة أن بعض الانصار أسرف في الجدل وهم بآل محمد عقباة .

فخلالة أبي بكر لم تتعد بمبايعة عمر بل تقررت بإراء الاغلبية الساحقة ، ولم تقع تحت تأثير جند تحفز أو سلاح يشهر أو مال يسدل ، وإذا فرض أن في المهاجرين أو الانصار من يابعدوا متابعي للكثرة السائدة أو حذراً من سطوته قتل هذا لا يخرج خلالة أبي بكر عن أن تكون قائمة على رضا الأمة

قال المؤلف في ص ٥٢ « وظهر أن الامر قد استقر بين الفريقين ، وانهم قد اجتمعوا على ذلك لاجتماعهم فيه إلا سعد بن عباد الانصاري الذي أبى أن يبايع ابا بكر وان يبايع عمر وان يصلي بصلاة المسلمين ، وان يصح يصحهم . وظل يمثل المعارضة قوي الشكينة ماعني العزبة حتى قتل غيلة في بعض أسفاره » قلنا لسك : ان المؤلف متى وقع نظره على رواية تمس سياسة العرب بسعد الاسلام ضرب منهج ديككت برجله ، وكان أجرى اليها من الماء في صلب يقول المؤلف : ان سعد بن عباد قتل غيلة في بعض أسفاره ، وسيقول في ص ٧١ : إن السياسة قتله ، ويشير إلى أن الباعث على قتله عدم ادعائه بالخلافة قريش

لم يذكر المؤرخون كان جرير وابن الاثير وابن خلدون ، ولا الحفافظ الكتكوب في التعريف بأحوال الصحابة كابن حجر وابن عبد البر والذهبي وجمال الدين المزي رواية ان سعد بن عباد قتل غيلة بيد السياسة ، وانما تجدها في مثل شرح ابن أبي الحديد لمعج البلاغة حين قال « ويقول قوم إن أمير الشام كن له من رماه ليلا الى الصحراء فقتله لخروجه عن طاعة الامام » وابن أبي الحديد على مذهب الشيعة ، والاقترب أن تكون هذه الرواية شيئاً يزعمه

بعض غلامهم

ونحن نشك في هذه الرواية ونحبها بقلب خال من كل ما قيل في موت

سعد بن عباد

لم ترد هذه الرواية في الكتب المبسوطة في التاريخ اوفي التعريف بأحوال الصحابة ، وهذا أمارة على أنها لم تدخل في دائرة العلم التي جاس خلالها هؤلاء الحفاظ والمؤرخون ، ولا نجد من هؤلاء الا من يذكر أن سعداً مات خنق أنه او يذكر ما يزعم من أن الجن قتله ، ومنهم من يحكي أن سبب موته النش ، كما قال ابن قتيبة في المعارف « ويقال إنه نهش ^(١) وهو الصحيح »

وردت هذه الرواية في بعض كتب لا يؤخذ ما ترويه من الاخبار المتصلة بسياسة أبي بكر او عمر الا بالتحفظ والاحتراص ، ثم ان ابن أبي الحديد لم يسندها الى قوم بأسمائهم ، فلا ندرى من هؤلاء القوم ، وما مبلغ نصيبهم من الصدق أو البهتان ، ولا ندرى أيضاً من هذا الاثير الذي كمن لسعد بن عباد حتى رماه فقتله ، وهم يمتدحون في تاريخ وقاسمده ، فقبل في خلافة أبي بكر سنة احدى عشرة ، وقيل في خلافة عمر سنة اربعة عشرة أو خمسة عشرة أو ستة عشرة

انصب المؤلف على هذه الرواية لانها وصمة في سيرة الخلافة الرشيدة ، وأعرض عن الرواية التي تقول « وتتابع القوم على البيعة وبايع سعد ^(٢) » لانها تجعل خلافة أبي بكر منعقدة باجتماع وتنفي أن يكون هناك من يمثل المعارضة قوي الشكينة ماعني العزبة

قال المؤلف في ص ٥٢ « وانصرفت قوة قريش والانصار الى ما كان من

(١) نهشته الحية لسته

(٢) تاريخ ابن جرير في الحديث عن سنة ١١

انتفاض العرب على المسلمين أيام أبي بكر وعمر ، وإلى ما كان من الفتح أيام عمر .
والسكن المقيمين من اولئك وهؤلاء . في مكة والمدينة لم يكونوا يستطيعون ان
ينسوا تلك المصومة العتيقة التي كانت بينهم أيام النبي ، ولا تلك الدماء التي
يسفكت في الغزوات »

خشي المؤلف أن يقول : ان قریشا والانصار لعهد أبي بكر وعمر لم ينسوا
تلك الدماء المسفورة في الغزوات ، فيقال له : ما بلهم امتزجوا وظهروا في قلب
رجل واحد ، وان دفعوا في حروب أهل الردة وفتح بلاد الروم وفارس ، لا يعجزهم
أن يكون الخليفة قرشياً ولا يفرقون بين ان يكون أمير الجيش قرشياً أو انصارياً ،
لهذه الحجة الدائمة استثنى المؤلف اولئك المجاهدين الفاتحين ، وعرج على هؤلاء
المقيمين بريميم بالانطواء على الضمائم ، ولا داعي له ولا بينة يضطره الى قذف
تلك النفوس المتألفة الا حرصه على ان يكسو تاريخه عهد أبي بكر وعمر لونا قائما

قال المؤلف في ص ٥٣ « وقد ذكر الرواة أن عمر مر ذات يوم فاذا حسان
في نفر من المسلمين ينشدون شعراً في مسجد النبي ، فاختد بذاته وقال : أرغاه
كرغاه البعير » قال حسان : اليك عني يا عمر ، فوالله لقد كنت أنشد في هذا
المسكان من هو خير منك فيرضي ، ففضي عمر وتركه . وفقه هذه الرواية يسير
لمن يلاحظ ما قد سمننا من أن الانصار كانوا موثوقين ، وأن عصبيتهم كانت لا تطغى
الى انصراف الامر عنهم فكانوا يترعون بنصرهم للنبي وانتصاهم من قریش وما
كان لهم من البلاء قبل موت النبي وما أقادوا بالسنة من مجد »

وعد المؤلف بأنه سيمشي في البحث على منبج ديكرات ، فقلنا : عوج
في التاريخ سيقوم ، وتزوير في الرواية سينجلي ، فاذا هو بهجم على ما يقصه

التاريخ بلسان لاعتقده فيه ، ويحرفه الى معان ليس بينها وبين اللفظ صلة الاعلى
طرف لسانه

قصة حسان وردت في كتب الادب على مثال ما قصها المؤلف نفسه ، وقد
رأيت بأعينكم كيف خاض في أحشائها ، وركض بين بدايتها ونهايتها ثم خرج
منها بادعاء أن حسان كان ينشد من شعره الذي هجا به مشركي قریش ، وأن
عمر استاء من ذلك الصنيع وأخذته الحجة لقریش أن أنشد باذن حسان معافاً له
عن تعرضه لقریش بأشاد ذلك المجاهد . وما هي تلك القصة ماثلة بين أيديكم ،
فلانك لا تنطوقها ولا باحن خطابها الا على أن حسان كان ينشد شعراً في المسجد
بصوت جدير والناس حوله ، فكرو عمر أن تقام هذه الحلقة في المسجد الذي هو
معد للعبادة . ولم يذكر في القصة نوع الشعر ، ولحسان قصائد غير ماهجا به
قرشياً ، فقد قال في الجاهلية شعراً كثيراً ، وقال في الاسلام ما ليس بهجا ،
والشاهد من القصة على أن عمر إنما كره الفا الشعر في المسجد على تلك الحياة
قول حسان : لقد كنت أشد في هذا المسكان من هو خير منك فيرضي ، ولو
كان حسان ينشد شعراً في هجاء قریش لم يعرض عمر ويتركه وهو الذي نهى
الناس أن ينشدوا شيئاً من مناقصة الانصار ومشركي قریش وقال : في ذلك شتم
الحبي والبلي وتجديد للضغائن .

قال المؤلف في ص ٥٣ « وكان عمر قرشياً تكره عصبته أن تزدرى
قریش ، وتترك ما أصابها من هزيمة ، وما أشبه عنها من منكر »
كان عمر قرشياً مسلماً يكره له أذى ان تزدرى قریش كما يكره له أن تزدرى
الايوس والخزرج وليس ونعم ، ويكره له ذلك الأدب أن يزدرى عبد الله
ابن عمر كما يكره له أن يزدرى سلمان الفارسي وبلال الحبشي . أما انه يتكر

ما أصاب قريشا من هزيمة وقد كان من أحرض الناس على هزيمتها ، فذلك مالا
يغنيه الا عقلية « أقرب الى الغربية منها الى الشرقية »

يسهل على المؤلف ان يضع اصبعه في سيرة يزيد بن معاوية او حاد الزاوية
لانه يجيد في التاريخ الصحيح او الباطل ما يعبر به الى الحديث عنها يقولوا واغراق
ثم لا يقدم أدنى تصفي اليه أو قلاباً يتلقى به ، أما عمر بن الخطاب فان سيرته
متجلية تحت نبراس من التاريخ الصحيح لا يستطيع القلم أن يغير منها لو نأى أو
يسومها كيداً وإن ركب منهج ديكرت وتناول زاده من حقبة مرغلوث

حكى المؤلف قصة عبد الله بن الزهري وضرار بن الخطاب حين قدما
المدينة وذهبا الى أبي احمد بن جحش وطلباً منه أن يدعو لها حسان ليشدها
وينشدهم فجا ، حسان واخذاً بنشدانه عما قالت قريش في الانصار ، ولما فرغا
استوى كل منهما على راحلته ومضيا الى مكة ، وذهب حسان مضياً الى عمر
وقص عليه الخبر فزول عمر من ردهما وقال لحسان : انشدهما ما شئت ،
فانشدهما حتى اشتبى . ثم قال المؤلف في ص ٥٤ « وقال عمر - فجا يحدثننا
صاحب الاغاني - قد كنت نهيئكم عن رواية هذا الشعر لانه يوقظ الضغائن ،
فأما اذا أبوا فكتبوه . وسوا ، أقال عمر هذا أم لم يقله ، فقد كان الانصار
يكتبون هجاءهم بقريش ويمرضون على ألا يضيع »

حديث أن الانصار كانوا يكتبون أشعارهم مما حدثه به صاحب الاغاني
في رواية هذه القصة نفسها ، وقد طوى المؤلف الزاوية دونه وأتاكبه في صورة
ملا شك فيه ليكون قبولك له أسرع وتثبتك به أشد . واذا كتب الانصار
أشعارهم فليس من المتعين أن يكون حرصهم على كتابتها من جهة أنهم « يجيدون
في ذلك من اللذة والشغامة مالا يشعر به الا صاحب العصبية القوية » فمن المحتمل

أن يكون الذين كتبوها إنما يريدون الاحتفاظ بها لانها نتيجة أعمال فكرية ،
وكل إنسان يعز عليه إهمال آثاره أو آثار قومه الأدبية ، ومن المحتمل أن
يحرصوا على كتابتها لانها آثار تشهد بأنهم جاهدوا في إعلاء كلمة الاسلام بكل
مملكوا من بسالة وبلاغة ، ومن اللازم لسيرة عمر بن الخطاب - متى صحت
الزاوية - أن يكون إذنه لهم بكتابتها نظرا الى هذا الوجه البقي يجعلها أمراً
مشروعاً

قال المؤلف في ص ٥٤ « ولما قتل عمر وانتهت الخلافة بعد المشقة الى
عثمان ، تهدمت الفكرة السياسية التي كانت تشغل أبا سفيان خطوة أخرى ،
فلم تصبح الخلافة في قريش فحسب ، بل أصبحت في بني أمية خاصة .
واشتدت عصبية قريش ، واشتدت عصبية الامويين ، واشتدت العصبيات
الاخرى بين العرب ، وقد هدأت حركة الفتح ، وأخذ العرب يفرغ بعضهم
لبعض . وكان من نتائج ذلك ما نعلم من قتل عثمان واقتراف المسلمين وانتباه
الامر كله الى بني أمية بعد تلك الفتن والحروب »

استنبط المؤلف من تاريخ أبي سفيان أنه حين أظفله خيل النبي عليه السلام
يمكنه دخل فيها دخل فيه الناس وهو يرجو أن ينتقل هذا السلطان من الانصار
الى قريش ، لندع المؤلف هذا الاستنباط ، ولا نخرجه بالسؤال عن الطريق الذي
الهمه أن أبا سفيان أسلم على رجاء أن يعود السلطان السياسي الى قريش مرة
أخرى ، وأنه لولا هذا الرجاء لما تأثر المصلحة والمصانعة على الضي في المقاومة ،
فان مثل المؤلف هوانف لا تقوم على خاطر الذي يستقبل البحث خالي الدهن
من كل ما قيل فيه . وأما نريد أن نبعث عن مبلغ العصبية في عبد عثمان رضي الله
عنه ، فذلك يظهر ان المؤلف اشتد في الحديث عنها أكثر من اشتدادها

ميل الرجل إلى قومه وعشيرته أمر مغرور في الطبيعة، كجه أباه وابنه وأخاه وهي فطرة لا يمكن انتلاعها من نفوس البشر ماداموا بشرًا ، بل لا ينبغي العمل على محوها ، لأنها من أقوى وسائل العمران وأشتابها لبث على التعاون والتناصر ولكننا قد نزيغ ونطغى ، فنقتلب وسيلة دمار وداعية تخالط وتخالع ، وهذه الطبيعة الزائفة الطاغية هي التي حل عليها الإسلام وقعدت كل مردود وانفق في تقويتها قسما وأفرأ من حكة الزائفة ومواعظة الحسنة

يحث الإسلام على إظهار العشيرة بخير لا يعود على غيرهم بشرًا ، ويأذن بنصرتهم حين يسامون ضبا أو يجاهدون في سبيل حق ، والذي يكرهه ويريد تطهير الصدور من خبثه أن يعمل الرجل على نفع وهله ولو أتى بهط غيره في شقاء ، وأن يقف في صفوفهم أو ينعض الطرف عنهم ولو أبصرهم يرمون حبات القلوب البرينة بالسهم النافذة أو السككيات اللامعة

والتحيز للعشيرة بالمعنى الأول مأذون فيه شرعا ومرضى عنه عقلا ، وهذا هو الذي يوجب في عهد النبوة وفي عهد أبي بكر وعمر وعثمان ، أما التحيز القومية بمعنى نصرة العشيرة وإن كانت ظلمة ، وأخرى على نفسها وإن جر غيرها إلى أذى فلا أحسب أحمداً يستطيع أن يرى به الأمانة في عهد الخلفاء الثلاثة

قد توجد عمية الجاهلية في أفراد قليلة ، كما يوجد التفاف والاختاد ، ولكن الاخاء والاتلاف السائد يغير هذه الحجة الشاذة ويجمع المؤرخ من أن يجعلها طورا من أطوار الأمة ، وكذلك فعل الفيلسوف ابن خلدون في تاريخه (١)

حين قال « كان ابني عبد مناف في قريش جل من العدد والشرف ليناهاضهم فيها أحد من سائر بطون قريش ، وكان فخرها بنو أمية وبنوهاشم إلا أن بنى أمية كانوا أكثر عددا من بنى هاشم وأوفر رجاءا ، والعرة إنما هي بالكثرة ،

ولما جاء الاسلام دهش الناس لما وقع من امر النبوة والوحي ونسى العصبية مسلهم وكافهم ، أما المسلمون فهاهم الاسلام عن أمر الجاهلية ، وأما المشركون فنشغلهم ذلك الامر العظيم عن شأن العصاب ، وذهلوا عنها حين آمن العهر الى ان ملك معاوية واتقمت الجماعة على بيعته عند ما نسي الناس شأن النبوة والخوارق ورجعوا الى أمر العصبية والتغالب ، وتعين بنو أمية للغلب على مضر وسائر العرب»

فمن ينظر الى تاريخ المسلمين لهد الخليفة الثالث من الطرق الموثوق بها يجد العصبية مغلوطة على أمرها ، ويؤكد التحيز الى القبيلة لا يتجاوز حدوده المشروعة ، ويقتفه في هذا من درس سيرة ذلك العهد في كتب علماء الحديث الذين هم أعرف بتقد الاخيار. وأهدى الى الخفائى من مؤرخين كثيرين يجمعون الى الرشد سفها والى المجد لمرا وألعا ، فأما هذه القصص التي نجدها في كتب أهل الخلاعة أو من عرفوا بنزعة التشيع الى قبيل ، لا نجدها في كتب من زاولوا نقد الآثار وأسقطوا من حسابها ذورا كثيرا

اقرأ سيرة عثمان - مثلا - في تاريخ ابن جرير الطبري أو مؤلفات أبي بكر ابن العربي مثل العواصم والقواصم ، وعارضة الاحوذى ، اقرأ في أمثال هذه الكتب فأنك تصفر عنها برأي أخف وأموهن من الرأي الذي يحدثك به هذا الذي يتبع أذئاب الروايات الواهية أو المصنوعة ، وقع به على درج غير قليل

قال المؤلف في ص ٥٥ « في ذلك الوقت تغيرت خطة الخليفة السياسية أو بعبارة أدق : فشلت هذه الخطة التي كان يخططها عمر وهي منع العرب أن يتذكروا ما كان بينهم من الضغائن قبل الاسلام . وعاد العرب الى شر ما كانوا فيه في جاهليتهم من التافس والتناحر في جميع الأمصار الاسلامية ويكني أن أقص

عليك ما كان من تنافس الشعراء من الامصار وغيرهم عند معاوية ويزيد بن معاوية ، ليعلم الى أي حد عاد العرب في ذلك الوقت الى عصبيتهم القديمة »
 رفعت العصبية رأسها في أيام معاوية ، واستمرت جالسة أو انتصبت قائمة لعهد ابنه يزيد ، وعاد كثير من العرب الى بعض الشر الذي كاد فيه في جاهليتهم وهو التفاخر بالانساب ، والنظر الى ذوي القرى بغير العين التي ينظر بها الى الااعداء ، وإثارة أو إثارة بالشافع وان كان هؤلاء أحق بها أو أحوج اليها ، وتقليد الاموال وان كان غيرهم أقوم عليها ، وهذه السيرة تستدعي بطبيعتها تفاخرا بالقلوب واسترخاء عقدة الاخاء ، وتكون حزبا أو أحزابا معارضة

وقد أدركنا الامة العربية وهي متصلة بالخلافة العثمانية اتصال الانامل بالراحة ، حتى قام نفير في الاستانة يوقدون نار العصبية التركية ، فطاروت شرارة منها الى البلاد العربية ، وصرعان ما سرحت في قلوب الغثيان وظهروا في أحزاب معارضة ، ولم يتوقف رجال الدولة الى أن يوسومهم بحكمة وكانت العاقبة ما كنا نسمع وما كنا نرى

على الرغم من تلك الفترة الساهرة أيام معاوية ويزيد لم تكن العواطف الدينية والأدب الاسلامي ملقية السلم الى تلك الاهواء ، وتاركة جاحها بذهاب الى غير متنها ، ويكفي أن أذكرك بان تلك الامة على ما مسها من طائف العصبية قد سكنت تحت راية معاوية ثم ابنه يزيد ، وكانت تجاهد تحت رايتهم ما فتحت البلاد بكل ما تلك من اقدام وإخلاص ، وهذا أبو أيوب وهو من الانصار قد سار لفتح قسطنطينية وعلى رأسه راية يزيد بن معاوية

فالعصبية غضت لعهد معاوية ويزيد ، ولسكنها وجبت مقامها خفف من هولائها ، ولم يتركها الى أن يحسن جنوبها وتقتد شموها كما كانت في الجاهلية ، وهو أدب الاسلام

قال المؤلف في ص ٥٥ « ولعلك قرأت تلك القصة التي نخبرنا بأن عبد الرحمن بن حسان شب برملة بنت معاوية نكابة بني أمية »

قصة تشبيب عبد الرحمن برملة زواها صاحب الاغانى ولم يقل « نكابة بني أمية » ولا أنسب هذه الكلمة الامن طينة الاستنباطات التي يصعد اليها المؤلف على سلم العاطفة ، وتشبيب الرجل للمرأة يكون من داعية صباية ، ويكون لرفع قيمة الشعر أو التطلع الى فخر ، ويكون نكابة بأبيها أو أخيها وحده ، والظاهر أن تشبيب عبد الرحمن برملة - ان صح - لا يحمل الا على مثل هذين العاشرين وقد ذكر صاحب الاغانى نفسه أن معاوية قال لعبد الرحمن : ألم يبلغني أنك تشبيب برملة ؟ قال له : بلى ولو علمت أن أحدا اشرف لشعري منها لذكرته

فان لم يرض المؤلف عن هذا الوجه ورأه من الاعتذار الذي يراد به التخلص ، فليكن ذلك التشبيب للنكابة يزيد ، فقد حكى الجحى في طيفاته أن يزيد وعبد الرحمن كانا يتناولان الشعر حتى استعلاء عبد الرحمن . وما يحمل أصل القصة في وهن أن صاحب الاغانى حدثنا تارة اخرى بأن تشبيب عبد الرحمن كان باخت معاوية لا بابنته ، وأن يزيد قال لمعاوية : إنه شبب بعتي بتواضع المؤلف الى الروايات التي توافق هواه ، ولا يكفيه أن تكون واهية محفوفة بالريبة من كل جانب حتى يبعد الى أن يستبطن منها ما لا يحظر على خيال الباحث الرصين

كل أنصاري يشب بأمية أو بهجو أموية فلنكابة بني أمية ، وكل قرشي يشب بأنصارية أو بهجو أنصاري فلنكابة بالانصار . فالعصبية ثائرة والغنة غاشمة إذا هذا الشعر الجاهلي متحل وليس من الجاهلية في شيء

قال المؤلف في ص ٥٥ « وما يزيد قد كان صورة لجده أبا سفيان ، كان رجلا عصبية وقوة وثقت وسخط على الإسلام وما سنه للناس من سنن »

يصف المؤلف يزيد بالسخط على الإسلام وما سنه للناس من سنن ، وهذا أحد آراء في يزيد بن عتبة ، ومنهم من كان يزعم أنه من الخلفاء الراشدين ، وكلا القولين باطل بل بطلانه كل عاقل (١) ، فلم يكن يزيد ملكا ملحدًا ولا خليفة راشدًا بل كان ملكا يأخذه الهوى بالأمم وقديلي به الغضب في سياسة عرجاء ، ومن يخلص نفسه من شهوة تكثير المارقين ويجردها من داعيتها التصعب للامويين أو التحامل عليهم ، ثم ينظر في تاريخ يزيد من كل ناحية ، يصل الى أنه لم يكن من الملوك الراشدين ولا يستطيع أن يحكم عليه بأنه من قوم لا يؤمنون . قال المؤلف يرمي أبا سفيان ويزيد بالسخط على ما سنه الإسلام من سنن ، ويستند في هذا الى استنباط شبهة . بالسراب ، أو قصة يتفق المحققون على وضعها ، وكان حقًا عليه ألا يجرمها من التأويل الذي ابتغاه لنفسه ولم يتق وصمته الخفية وسقطت عليه ، وهو أن الإيمان بالقرآن والتكذيب به قد اجتمعا له في وقت واحد ، فهو مبطل بقلبه ، جاحد بقلبه ، واعتقاد أن التضييع لا يجتمعان ، أمّا ما يوجد في أدعفة انصار القديم

قال المؤلف في ص ٥٥ « وأنت لا تنكر أن يزيد هو صاحب وقعة الحرة التي انتهت فيها حرمان الانصار في المدينة ، والتي انتهت فيها قريش من الذين انتصروا عليها في بدر ، والتي لم تتم الانصار بعدها قاتلة . ولا ما يقول الرواة حين يقصون وقعة الحرة : انه قد قتل فيها ثمانون من الذين شهدوا بدرًا ، أي من الذين أخذوا قريشًا »

يعلم كل من له إلمام بالتاريخ أن سبب وقعة الحرة سخط طائفة عظيمة من المسلمين على سيرة يزيد ، واشترك في هذا السخط فريق من الانصار وفريق من قريش ، وكان على رأس قريش عبد الله بن مطيع بن الاسود القرشي البدوي وعلى رأس الانصار عبد الله بن حنظلة الانصاري ، ثم إن قائد جيش يزيد وهو مسلم بن عقبة حين أهرق أهل المدينة وأسرف في قتلهم لم يميز قريشًا من أنصاري ، فالجرب وقعت بين جيش يزيد وجماعة المسلمين القاطنين بالمدينة ، وقائد هذا الجيش الذي أسرف في التثك بأهل المدينة هو الذي سار بالجيش نفسه الى محاربة ابن الزبير القرشي ومن معه من آل مكة القرشيين

يحكي المؤلف عن الرواة أنه قتل في وقعة الحرة ثمانون من الذين شهدوا بدرًا ، وليس في كتب التاريخ ما يصدق هذه الرواية ، فمن المؤرخين من لم يتعرضوا لأحصاء القتلى بهذه الواقعة كان جرير وابن الاثير ، ومنهم من ذكروا عددهم في إجمال ولم يرجعوا على ذكر أهل بدر ، كما صنف ابن الجوزي في المنتظم والصفدي في الوافي بالوفيات حيث قالوا : إن القتل يوم الحرة سبعةائة من وجوه الناس من قريش والانصار والمهاجرين ووجوه الموالي ، ومن لا يعرف عشرة آلاف . وتعرض لذكر أهل بدر صاحب كتاب الامامة والسياسة فقال « وذكر والله قول يوم الحرة من أصحاب النبي ﷺ ثمانون رجلاً ، ولم يبق بدري » بعد ذلك ، ومن قريش والانصار سبعةائة ومن سائر الناس عشرة آلاف » وهذه الرواية لا تشهد للمؤلف في ادعائه أن ثمانين من أهل بدر

قال المؤلف في ص ٥٦ « ولست في حاجة الى أن أقص عليك هذه القصة الأخرى التي تمثل لنا عمرو بن العاص وقد ضاق ذرعًا بالانصار حتى ره أسهمهم هذا وطلب الى معاوية أن يمحوه ، واضطر النعمان بن بشير وهو الانصاري

الوحيد الذي شاع به أبيه إلى أن يقول :

يسعد لأنجب الدعا، فما لنا نسب نجيب به سوى الأنصار
نسب تخبره الآلهة تقومنا اقل به نسباً على الكفار
ان الذين ثروا بيدر منكم يوم القلب هم وقود النار
وقد سمع معاوية هذا الشعر فلام عرا على تسرعه ليس غير »

هذه القصة ذكرها صاحب الأغاني ، وأول مانحيه الرية من ناحيته ، فإن
الكتّانيين في التعريف يحياهه يصفونه بالنشع ،^(١) ومنهم من يقول : كان ظاهر
التشيع ، والمشييم يضيق ذرعاً بعروين العاص ومعاوية ويكره اسمها ، ويضاف
إلى هذا أن أهل العلم طعنوا في أمانيه ، قال ابن الجوزي في المنتظم : « ومثله
لا يوثق بروايته ، فإنه يصرح في كتبه بما يوجب عليه الفسق ويهون شرب الخمر ،
وربما حكى ذلك عن نفسه ، ومن تأمل كتاب الأغاني رأى كل قبيح ومنكر »
وقتل ابن شاعر في عيون الاخبار : أن ابن تيمية يضعفه ويتهمة في نقله ويستهل
مأنيته به . ونرى صاحب معجم الأديب ينقل من كتاب الغرياء أحد مؤلفات
أبي الفرج أشياء ، يحكيها أو الفرج عن نفسه ، فتجد فيها نهكاً واعترافاً بالنسوق
وإذا كان الرجل يفتو طائفة يضم إلى هذا الجفاء عدم استقامة ، فلا
تحفل بما يرويه من حديث يقدح في سيرتهم ، وصاعره له خدك إلا أن تكون ذا
هوى ويجده مصوباً في قالب هواك

ساق المؤلف قصة الزبير حين مر بفقر من المسلمين وحسان يشدهم وهم غير

(١) أنظر معجم الأديب لثناوت ، وحيون التواريخ لابن حاكم ، ووفيات الأعيان لابن
خلكان ، والسكامل لابن الأثير

حافلين به فلامهم على ذلك فحده حسان بقصيدته :

« أقام على عهد النبي وهديه حواريه والقول بالفعل يعدل »
وبعد أن أورد المؤلف القصيدة وهي تحتوي تسعة أبيات قال في ص ٥٧
« فانظر إلى هذين البيتين في أول المقطوعة كيف بثلان ذكر حسان لعهد النبي
وخزنه عليه واسمه على مفات الأنصار من مولاته لهم وإضافته إليهم . ولكن
بقية هذه الأبيات تدعو إلى شيء من الاستطراد لا بأس به ، لأنه لا يتجاوز
الموضوع كثيراً ، فقد يظهر من قراءة هذه الأبيات أنه قد قصد بها إلى الإلحاح
في مدح الزبير واحصاء ما أثره . وقد يظهر أن في آخرها ضعفاً لا يلام قوة أولها »
ثم قال المؤلف « وقد روى هذه القصة نفر من آل الزبير ومن أحفاد عبد الله
ابن الزبير بالهفة ، أفنديت أن تكون نصيبة الزبيرين قد مدت هذه الأبيات
وطولتها وتجاوزت بها ما كان قد أراد حسان من الاعتراف بالجليل إلى ما كانت
تريد العصبية الزبيرية من تفضيل الزبير على منافسيه أو على منافسي ابنه عبد الله
بنوع خاص »

المؤلف في حاجة إلى جلب شواهد على أن العصبية القرشبة تنظر إلى
الانصار بعين عابسة ، وفي حاجة إلى جلب شواهد على أن حرقة اصطناع الشعر
رائجة ، ولما وقف على قصيدة حسان هذه ورأى في البيتين الأولين منها إيحاء
إلى أن من رجال قریش من لم يرجع عهد الانصار أو عهد حسان بنوع خاص ،
رغب في أن يقضي بالقصيدة الموطرين ، فآمن بالبيتين لأنها بدلان في نظره على
تكر قریش للانصار ، وجحد بسأثرها ليزداد شاعداً على أن التصب للقبيلة
أو المشيرة باعث على اصطناع الشعر وإضافته إلى بعض الأقدمين

القصيدة في تسعة أبيات كما في كتاب الأغاني ، وجاءت في ثمانية أبيات
قطعاً كما في كتابنا الإصابة لابن حجر والاسنياب لابن عبد البر . والبيت

المزيد في رواية الأغاني قوله :

ثناؤك خير من فعال مآشر وفعلك باين الماشية أفضل
وإنت اذا جمعت نظرك على ما تنقمت عليه الزوايات وجدت نسج الأيات
مثالاً والروح الذي يتخللها واحداً ، فالليتان الاذان اعترف بهما المؤلف هما :

أقام على عبد النبي وهديه حواريه والعنل بالفعول يعنل
أقام على منهاجه وطرقه يوالي ولي الحق والحق أعدل
والايات التي يرميها بالاصطناع :

هو الفارس المشهور والبطل الذي
اذا كشفت عن ساقها الحرب حشياً بايض سباق الى الموت برقل
وان امرأ كانت صنية أمه ومن أسد في يتنها لمرقل
له من رسول الله قرني قرابة ومن نصرة الاسلام مجد مؤئل
فكم كربة ذب الزير بسيفه عن المصطفى والله يعطى فيجزل
فما مثله فيهم ولا مكان قبله وليس يكون الدهر مادام يذبل
ومن لا يقصد قصص المؤلف يرى أن هذه الايات رمت عن القوس التي
رمى عنها الليتان الاولان ، وأنها لا يتفاوتان الا كما تتفاوت أبيات القصيدة

في البلاغة او المشابة مع انظم بان مصدرها رجمة واحدة

من المعقول أن بأسف حسان على ما فاتت الأنصار من ولاء النبي عليه
الصلاة والسلام لهم ، ولكن البيتين لا يثلاثان هذا الأسف ولا يزيدان على أن
يمثلا ارتياحه لما صنع الزبير وجمده على اقامته على عبد الرسول عليه السلام ، فإن
كان هناك شيء آخر فهو التعريض بمن لم يشملوه بمثل هذا العطف والعناية .
فالليتان صالحان لان قولهما حسان ولم يحطر على باله حال الانصار مع قريش .
ولأسباب حين يكون هؤلاء الثغر الذين لم ينشطوا لسباع انشاده من الانصار أنفسهم

ذكر المؤلف قصة النعمان بن بشير حين غضب من هجاء الاخطل للانصار
، وخاطب معاوية في هذا الشأن بقصيدة يقول في طالعها :

معاوي ان لم تعطنا الحق تعترف لحي الازرد مشدوداً عليها العاهم
وبعد أن سرد المؤلف القصيدة المروية في الاغاني ^(١) أيضاً قال في ص ٦٠
« فظاهر جداً أن هذه الايات الثلاثة الاخيرة على أقل تقدير حلت على
النعمان بن بشير حلاً ، حملها عليه الشيعة »

القصيدة لا توجد في ديوان النعمان بن بشير وإنما ألحقها به ناشره فقلا عن
كتاب الاغاني وقد حكى القصيدة المبرزة في السكمل ^(٢) وقال : فقال النعمان :
معاوي الا تعطنا الحق تعترف لحي الازرد مشدوداً عليها العاهم
أبشتمنا عبيد الاراقم ضلة وماذا الذي نهدي عليك الاراقم
فبالي ثار دون قطع لسانه فدونك من نرضيه عنك الدرام
ولم يزد على هذه الايات الثلاثة ، فاللؤلؤ أن بعد مازاد عليها من
المصنوع على النعمان بن بشير ، ولعله لا يفعل بخافته أن يقوته شعر يعزى
لأنصارى وفيه روح عصبية هائجة

ثم قال المؤلف في ص ٦٠ « ومع أننا نعلم أن الانصار حين أخطأهم
الحكمه فاضطفروا على قريش مالوا بطبيعة موقفهم السياسي الى تأييد الحزب
المنافى ، لبني أمية ، فانتفضوا الى علي »
اذا كان علي بن أبي طالب أتى قلباً وأقوم سيرة وأجمع لشروط الخلافة

(١) ج ١٤ ص ١٢٦

(٢) ص ١٠٢ طبع أودا

من معاوية ، أفلا يكون ميل الانصار إلى تأييده ناشئاً عن علمهم بأنه أحق بالخلافة وأولى ؟ ماذا نجتهد في أن نطلع سرائرهم بمقاصد غير شريفة ونجعل العلة في تحيزهم إلى جانب علي رضي الله عنه اضطغابهم على قریش حين أخطأهم الحكم ؟ أليسوا هم الذين مالوا إلى تأييد رسول الله ﷺ ونصروه على قریش ؟ والسيرة « نحدثنا بأن صلات المودة كانت قوية بين قریش وبين الاموس والحزرج قبل أن يهاجر النبي إلى المدينة (١) » ، وإذا مالوا إلى تأييد رسول الله ﷺ والخلفاء الثلاثة بعده بدافع الايمان ، أفلا يسبق إلى الظن ان مياهم إلى تأييد علي إنما كان على نيّة واخلاص طرية ؟

نحن لا نعتقد للانصار أو المهاجرين العصمة ، ولاننكر على أحد أن يخوض في تاريخ عصرهم بكل ما ملك من وسائل النقد ، وإنما ندعو الباحث إلى التثبت في الرواية والتأني في الاستنباط ، حتى لا يأتي مثل هذا الذي يأتيه المؤلف ، فيظلم التاريخ قبل أن يظلمهم ، ويفسد على نفسه نظام البحث قبل أن يفسد على طلابه عقولهم

نعرض المؤلف لقصة عبد الرحمن بن حسان وعبد الرحمن بن الحكم وهماجهما ، وذكر ما ينقل عن الانصار وما ينقل عن قریش في سبب هذا التهاجي ، ثم قال في ص ٦١ « وليس من شك في أن هذه القصة خيال كانت تتمك به الانصار وقریش بعد أن هدأت نار الخصومة العملية بينهما ، وان ما يرويه صاحب الاغانى عن أصل هذه الهجاء بعيد كل البعد عن النساء . كانا صديقين يتصيدان ياكب لها فقال القرشي لصاحبه :

ازجر كلابك انها قنطرية تقع ومثل كلابكم لم تصطد فرد عليه ابن حسان :

(١) كتاب في الشعر الجاهلي ص ٥٠

من كان يأكل من فريسة صيده فانه يغنيها عن التصيد
إنا أناس ريثون وأركم ككلاكم في الوغى والمتردد
حزناكم لقلب نخرشونه والريق بمنكم بكل مهند
وعظم الشر بين الصديقين من ذلك اليوم »

املك تقراً هذه الجمل فبناق ذكلك الى أن صاحب الاغانى لم يرجع على السبب الذي اعتمده المؤلف ، وان المؤلف استمد من كتاب غير الاغانى ، والواقع ان صاحب الاغانى - بعد ان حكى ما يعزى الى الانصار وقریش في سبب تهاجي الشعراء - قال : وأما هشام بن السكابي فانه حدث عن خالد واسحاق ابني سعيد بن العاص أن سبب التهاجي بينهما أنهما خرجا الى الصيد ياكب لهما في إمارة مروان فقتل ابن الحكم لابن حسان « ازجر كلابك الخ » (١)

والمؤلف يأخذ في بعض الاحيان بهذه الطريقة وهي أنه يقطع الرواية عن الاغانى ويأتى ببقية الحديث في صورة المعروف في غيرها ، حتى لا تعدد ضعفاً ثقيلأ يأتى اليها كما احتاج الى رواية قبل صدق عاطفته

أراد المؤلف ألا يبقى صباية من حديث عبد الرحمن بن الحكم وعبد الرحمن بن حسان فلا نحو صديقين يمشكان بعث معاوية إلى سعيد بن العاص يأمره بضرب كل واحد من الشاعرين مائة سوط جزاء تهاجيهما ، وتعطيل سعيد أمر معاوية الى ان خلفه مروان بن الحكم فنفذ الامر في عبد الرحمن بن حسان دون أخيه ، وأبيات كتب بها عبد الرحمن بن حسان الى النعمان بن بشير يشكو فيها ما صنع مروان ، وقصيدة النعمان التي خاطب بها معاوية في هذا الشأن ، وبعث معاوية الى مروان بتنفيذ أمره في أخيه عبد الرحمن بن الحكم أيضاً ، ثم

(١) ج ١٢ ص ١٥١

قال في ص ٦٤ « وقد يستطیع الکاتب فی التاريخ السیاسی ان یضع کتاباً خاصاً صخراً فی هذه العصبة بین قریش والأَنْصار ، وما کان لهما من التَّأثیر فی حیاة المسلمین أیلم بی أُمیة ، لا تقول فی المدينة ومکة ودمشق ، بل تقول فی مصر وافرقيسا والاندلس . ويستطیع الکاتب فی تاریخ الأدب أن یضع سِفراً مستقلاً فان کانت هذه العصبة بین قریش والأَنْصار من التَّأثیر فی شعر الفریقین الذی قالوه فی الاسلام ، وفی الشعر الذی انتحلها الفریقان علی شعرائهما فی الجاهلیة »

لاجناح علی الرجل یعطف علی قبیلته ویمرض علی أن یموت لهم معید ، وأن یموت لهذا الجعد ذکر سائرهم ففیذا أمر تتساق إلى النفس بفطرتها ، وقد قلنا : إن هذه الحصلة متى سارت علی منہج الاعتدال فحملت صاحبها علی التقیام بمصالح عشیْرته ، أو ذکر ما ترمی الحیلدة دون ان یمرض لغيرهم بسوء ، لاتعد من الحلیة المفقودة ولا العصبة الی یريد الاسلام محوها

ولیس فی تلك القصة علی طولها وعرضها ما یقع فی عین الموضوع وهو العصبة ١ . بین قریش والأَنْصار ، فعداویة أمر بقوّة الشاعرین : القرشی والأَنْصاري ، وسعید بین العاصم لم یجر العقوبة علی واحد منها ، وروان قد یموت لغيره لعبد الرحمن بین الحكم من جهة کونه ابن أیه الحكم لا من جهة أنه من قریش ، وقد یفضل مثل هذا من یموت خالی الذهن من معنی التعصب للقبيلة ، وشکایة عبد الرحمن الی ابن بشیر من قبیل الالتجاء الی ذی وجاهة وقری لیرفع عنه مظلة ، وخطاب التعان بین بشیر لمعاویة عرض قضیة اضطلعت فیها مروان عامه لجلال الانصار ، وان سعى مثل هذا تعصبا فیه من نوع التعصب للقبول ، وقد انتهت الروایة بان معاویة کتب الی مروان بتنفيذ أمره فی غلبه الرحمن بین الحكم ففقدته ولم یعص له أمرأ

وفی الایات الی قبل ان التعان خاطب بها معاویة ذکر لیومی بدر وفتح مکة واداءته الانصار فی کثرة عدد وعزة جانب ، ولا حرج فی دفع الشکایة بهذا الأسلوب اذا أُلجأ الیه حال الدفاع ولم یرتفع له قلب السیاسة حقاً ، ونجین له یدها بطشاً

ومن المحتمل القرب أن تكون قصة نهاجی ابن الحکم وابن حسان قصیرة ذات لون واحد فأصبحت فی کتاب الاغانی ذات ذیول وألوان مختلفة ، وزادها المؤلف بتصرفه أصابعاً غریبة ، وقد أوردھا المبرد فی الکامل (١) بلون واحد وجعل لانتشر الی قصیدتی ابن حسان وابن بشیر ، فساق ثلاثة أبيات لابن حسان بهجو بهما عبد الرحمن بین الحكم ثم قال : « فکتب معاویة الی مروان أن یؤدبهما ، وکانا قد تناقذا ، فغضب عبد الرحمن فمأمن وضرب أخاه عشرين فقیل لابن حسان : قد أمکنک من مروان ما تريد فأشد بذکره وارفعه الی معاویة ، فقال : اذأوالله لا أفضل ، وقد حدیني کأ تحب الرجال الأحرار ، وجعل أخاه کنصف عبد . فأوجعه بهذا القول »

لا ینکر أحد أن الحلیة المتطورة ظهرت فی عهد بني أُمیة ، ولا یسلم أحد أنها بلغت العرب الی مثل ما كانوا علیه من جاهلیتهم ، فضلاً عن أن یموت شرأ منه ، وهذا المؤلف یحكي ان معاویة لم یجد من مبدأ المساواة بین أمر بتأديب القرشی والأَنْصاري وحین أمر عامله بان یضرب أخاه الأموي مقدار ماضرب ابن حسان ، وهل یستطیع المؤلف أن یقیم لنا شاهدة علی ان عصبة قریش أو الامويین فی الاسلام بلغت تحضر عصبة هذه النسل أو الامم الی یورد أن یموت لغيره لعبد الرحمن بین الحكم من جهة کونه ابن أیه الحكم لا من جهة أنه من قریش ، وقد یفضل مثل هذا من یموت خالی الذهن من معنی التعصب للقبيلة ، وشکایة عبد الرحمن الی ابن بشیر من قبیل الالتجاء الی ذی وجاهة وقری لیرفع عنه مظلة ، وخطاب التعان بین بشیر لمعاویة عرض قضیة اضطلعت فیها مروان عامه لجلال الانصار ، وان سعى مثل هذا تعصبا فیه من نوع التعصب للقبول ، وقد انتهت الروایة بان معاویة کتب الی مروان بتنفيذ أمره فی غلبه الرحمن بین الحكم ففقدته ولم یعص له أمرأ

الوطى ولا يقضى عليه ولو بالسجن بضعة أيام ، وإذا أُنعمت النظر في عصبية هذه الدول أو الامم وقايتها بعصبية قريش الخارجة عن حد الاعتدال وجدت بين العصبيتين فرقاً يكاد يشبه الفرق بين الحرية والاستبداد ، أو العدالة والاضطهاد . وقد كانت عصبية المجاهلة تشبه في شدتها وآثارها عصبية هذه الامم الى بقى هذا المؤلف ؛ إلا أننا عنها يشيء إلا أنها كانت تخرج في غير نظام ، بل رأينا سبعين مرة كيف تحمى عصبية المدنية ويخطها الغضب فتظهر في خلاتها الشوها ، وتصبح أشبه بعصبية المجاهلة من الغراب بالغراب

لا نطيل القول في الاستشهاد على أن المؤلف لا يقيم للكلام وزناً أو حساباً ويكفي القاري ، دليلاً على أنه لا يستطيع أن يضع كتاباً ضحكاً في العصبية بين قريش والاضطهاد أنه حاف على أبواب الأغاني ولم يستطع أن يحدثك في هذا الفصل حديثاً يدريك من نظرية أن العرب عادوا بعد عمر بن الخطاب الى شر مما كانوا فيه في جاهليتهم . وهو لا يستطيع أن يضع سقراً مستقلاً فيما كان هذه العصبية من التأثير في الشعر الذي انتحله القرطبان على شعرهم في الجاهلية ، إلا أن قدض فيما يحدثك به من روايات موضوعه وآراءه يجلد بعضها بعضاً

قال المؤلف في ص ٦٥ « وانه تعلم حق العلم أن هذه العصبية هي التي أزالها سلطان بني أمية لانهم عدلوا عن سياسة النبي التي كانت تريد جمع العصبيات ، وارادوا ان يعتزوا بفريق من العرب على فريق ، قودا العصبية ثم عجزوا عن ضبطها ، فأدانت منهم ، بل أدانت من العرب للفرس » جاء الاسلام بجمع العصبيات ، وهي إنما تحمى بالديرة التي تمثل هدايته ومبادئه ، وقوام هذه الديرة أمران : التعليم ، والعدالة كان النبي عليه الصلاة والسلام يقوم على أدب الأمة وتعليمها كما قال تعالى

« هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحسبة وإن كانوا من قبل لفى ضلال مبين »

وكانت أحكامه وسياسته عليه الصلاة والسلام تمثل العدل والمساواة في أحكام صورة . وبما في التعليم والعدل ، ذهبت عصبية المجاهلة بين المهاجرين والانصار ، وارتبطت قلوبهم بأشد ما ترتبط به القلوب من الالة والاخاء ، قال تعالى « فاصبحم بنعمته اخوانا » وقال « لو أنفقت مافي الأرض جميعاً ما أفئت بين قلوبهم ولكن الله أفئ بينهم » وقال في وصف الانصار « والذين تبوأوا الدار والايمان من قبل يحبون من هاجر اليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة »

فالعصبية تضعف بقوة ذبك العاملين وتقوى بضعفهما وفي كل أمة نفوس لا تقبل الادب أولا تأخذها السياسة العادلة الى حسن الطاعة ، فلا غنى لا لاول الامر من أن يضبطوا سياستهم بالجزم ، وكذلك كان الخلفاء الراشدون يشيرون سياستهم من العزم والاحتراص بمقدار ما يقتضيه حال الامة ، حتى وأخر عبد الخليفة الثالث وقد أصبح لينه أكثر من لين الخلفين قبله ، فاتهم عبد الله بن سبا اليهودي ذلك اللين فرصة وسعى في طائفة رقت في مكيدته الى فتنة يوقدونها باسم الدين تارة وباسم السياسة تارة أخرى ، حتى نزلوا بالمدينة وأراقوا دم الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه

كان قل هذا الشيخ البريء من عصبية بني أمية سبباً لذلك هذه العصبية ولكن حرصهم على الخلافة وأخذهم بمقاييدها جعلهم يكتمون أناس هذه العصبية في كثير من معروف سياستهم ، وأهلك ذلك نستطيع أن نرى لها مظهر الاحيث يلحون يداً تعمل على تقويض سلطانهم

فصيبة بني أمية كانت فاسقة عن أمر الاسلام من ناحية ، ومفولة لسلطانها من ناحية أخرى ، وهذا ماساعدها على أن تبلغ من العمر مائة لافله دولة ذات

عصية جاهلية لو بسطت يدها على أمم أكثر من قبيلتها عدداً وليست أقل منها علماً وخلقاً

العصية أثر في سقوط دولة بني أمية ، وأكبر سبب في سقوطها ذلك الحزب الذي يرى أن بني هاشم أحق بالخلافة ، وأخذ يدعو تارة ويحتج تارة أخرى حتى وقعت الدولة في ترف ، وتفتت الزجال القوامين على الحروب ، وبعدت عن خطة الخلافة الرشيدة ، تنمض هذا الحزب ، وسرعان ما جهم حوله شعوباً وقبائل تنقم على تلك الدولة خلل سياستها ، فانكسرت منها الخلافة ووضعها في أيدي بني العباس

فدولة بني أمية - على ما كانت فيها من عصية أو هوى - قد خدمت الاسلام بفتوحات واسعة ، وكان لكثير من رجالها مآثر عراقية فاهرة ، ولاتنس أن من رجال تلك الدولة من يبرأ من العصية ولم يأت في سياسته على ناحيتها كعمر بن عبد العزيز ، ومنهم من كان يفرها بالهمم الكبيرة والقيام على كثير من المصالح العامة كالإيد بن عبد الملك

فنسبة سقوط دولة بني أمية إلى العصية وحدها ، من نوع المبالغة التي لا تقبلها المباحث العلمية ، ودعوى أن العرب وقعت بعد عمر بن الخطاب في أشد مما كانوا عليه في جاهليتهم ، لا يصدر إلا ممن يريد إزاحة هذه الأمة السكرية وجود ما كان لها من مزية وقسط حتى على هذه الدول الغربية التي يود المؤلف أن يكون له لسان آخر وقم ثاب يصر فيها في سبيل الدعوة إلى مايفهمها

قال المؤلف في ص ٦٥ « وقد أرادت الظروف أن يضع الشعر الجاهلي ، لأن العرب لم تكن تكتب شعرا بعد ، وإنما كانت ترويه حفظاً ، فلما كان ما كان في الاسلام من حروب الردة تم الفتوح ثم الفتن ، قل من الرواة والحفاظ

خلت كثير . ثم اطّعت العرب في الأصار أيام بني أمية وراجعت شعرها فاذأ أكثره قد ضاع ، وإذا أنه قد بقي »

بحث مرغليوث في طريق تفتي هذا الشعر الجاهلي فقال : أول ما نسأل عنه طريق وصول هذا الشعر إلى الرواة : هل هو الرواية حفظاً ، أم الكتابة ؟ والرأي الأول هو الذي يذهب اليه الجمهور ، وينقلون عن الحليفة الثاني انه قال « تشاغل العرب عن الشعر وروايت في صدر الاسلام بالجهاد ، ولما جاءت الفتوح واطمأنت العرب راجعوا رواية الشعر فلم يؤدوا إلى ديوان مدون ولا كتاب مكتوب ، وأفوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل فحفظوا أقل ذلك وذهب عنهم منه كثير »

ثم قال مرغليوث منتقداً هذا المقال الذي يعزى إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه « من البعث نسبة هذا القول للخليفة الثاني ، لأن زمن السلم لم يكن إلا في عهد الامويين أي بعد موته بشلائين سنة . ثم قال : وبما قصائد تروى حفظاً غير متيسر إلا اذا كان هنالك أشخاص وظيفتهم حفظها وتعليمها لغيرهم باستمرار ، وليس لدينا أي دليل على أن هنالك أشخاصاً يقومون بهذه الوظيفة ، فكأننا أن من المستحيل أن ينجموا من حروب الفتوحات الإسلامية الأولى »

وهذان التقديان من صنف آراء . كتاب في الشعر الجاهلي » والاول مدنوع . انه يكفي في صحة المقال فتح الشام والعراق والفرس ومصر ، وذلك كله مما لم يرد على يد هذا المقال على هذا فقال « وتشاغلوا بالجهاد وغزو فارس والروم (١) » وحيث أصبحت هذه الممالك مع الجزيرة العربية في أمن وسلا فلا شيء يمنع القومين بها من الرجوع إلى الشعر وصرف

الهمة في روايته ، ونحن نرى أن رواية الأشعار لم تنقطع حتى في الأيام التي استعرت فيها نار الحرب بين المسلمين ومشركي الجزيرة ، وغاية ما طرأ على الرواية أن خلل سورتها ودخل أكثر الناس عنها ، وليس الشعر بعمل يدوي حتى قال : ان العرب نكثوا أيديهم منه جلة ووضعوها في قبضة الحسام والعنان وإنما هو عمل اللسان يصح أن يكون سلوة النازح عن وطنه ، وسمر من يعطيه عنه نغامة ، وليس من البعيد أن يتناشده قبيل الزحف وعقب الظفر ، ففي الشعر ما يحمل على الثبات ، وفي الشعر ما يلقى بالفوس في معترك المنايا ، وفي الشعر ما يقبب الجبان بطلا ليرهب الردى

وأما قول مرغلوث : أن رواية الأشعار حفظاً لا تيسيراً إلا إذا كانت وظيفة أشخاص يقومون عليها باستمرار ، فنشؤه القهول عن عناية العرب بالشعر وشغفهم بروايته حتى أصبحت صناعة بالغة من الرواج إلى أن لا يمتنكرها فريق معلوم ، ودعواه أن الحروب الأولى حصدت كل من يروى شعراً عن المجاهلية ، ملاقاة على غير بينة ، بل على غير روية ، اذ من البديهي أن الحروب لم تسحق الجيوش الفاتحة على بكرة أيها ، فمن الجائز أن يبقى في هؤلاء الجنود الضافرين من يروون شعراً كثيراً ، ولا سيما حيث نلاحظ أن الرواية لا يتقطع معنيها ولا يسكن رجبها ولو بين القوم الذين يمسكون نار الحرب بكرة وعشياً ، قال الامام علي في خطبة خطبها أهل الكوفة « اذا ترككم عثم إلى مجالسكم خلفا عزيزن تضربون الدنال وتناشدون الأشعار »

ثم قال مرغلوث : ان القرآن قد قدم الشعراء في قوله « والشعراء يتبعهم الغاوير ألم تر أنهم في كل واد يهيمون » وهذا الدم يكون من أقوى الدواعي إلى الانصراف عن الشعر وتناسيه ، وهناك سبب آخر وهو أن أكثر الأشعار في المجاهلية كانت تشتمل على مفارح قومية ، وحيث كانت غاية الاسلام توحيد

الامة العربية - وقد أطلع في ذلك - كان بالطبع يحتم على الناس تناهي كل قول يثير الاضطغان ويبهج الاحتقاد »

ثم القرآن للشعراء قد قدمه أهل العلم على الشعر المشتمل على زوراً ومناهضة حق ، وما عاده فأذون في انشاده ، قال النبي عليه الصلاة والسلام « إن من الشعر حكمة »^(١) وقال « اصدق كلمة قالها الشاعر كلمة ليد : الا كل شيء ما خلا الله باطل »^(٢) ومن الثابت أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يتناشدون الأشعار . فقد أخرج ابن أبي شيبة بسند حسن عن أبي سلمة بن عبد الرحمن قال : لم يكن أصحاب رسول الله ﷺ منحرفين ولا متناوتين ، وكانوا ينشدون الأشعار في مجالسهم ، ويذكرون أمر جاهليتهم ، فإذا أريد أحدكم على شيء من دينه دارت حاليق عينه

وروى من طريق عبد الرحمن بن أبي بكر قال : كنت أجالس أصحاب رسول الله ﷺ مع أبي في المسجد فيتناشدون الأشعار ويذكرون حديث المجاهلية . وأخرج أحمد والترمذي وصححه ، من حديث جابر بن سمرة قال : كان أصحاب رسول الله ﷺ يتذاكرون الشعر وحديث المجاهلية عند رسول الله ﷺ فلا ينههم وربما ينسب^(٣) ولا يمنع الاسلام من انشاد أشعار تشتمل على مفارح قومية إلا أن تنطوي على هجاء يتأذى منه بعض السامعين ، كالأشعار التي نعى عمر بن الخطاب عن انشاده . ثم تصدى مرغلوث للبحث في الطريق الثاني - وهو الكتابة - فقال « بقي لدينا أن يقال : إنها كانت تنقل على طريق الكتابة ، ولو صح زعم أن هذه القصائد كانت عند ما تشد ويجب على الناس بها يكتبونها

(١) الجامع الصحيح لبيهقي (٢) الجامع الصحيح لبخاري (٣) فتح الباري ج ١ ص ٤١١

ويسألون عن منشأها ، لكن من البديهي أن تنقل صور هذه الصحائف وتباع حتى يستفيد منها أربابها »

الشعر الجاهلي مروى بطريق الحفظ ، ومن الجائز أن نصل بهض الأشعار الى الزاوة على طريق الكتابة ، والتقصيدة تكتب في صحيفة أو صفيحتين ، ولم يكن لا مثال هذه الصحف المفرقة قيمة ورواج ، حتى يذكر التاريخ أنها كانت تباع ويستفيد منها أربابها

ثم قال مرغلوطي : « طالمسا جرى ذكر الكتابة في هذه القصائد حتى أن بعض الشعراء ذكرها في شأن أشعاره نفسها ، فالخارث بن حازة ذكر في البيت ٦٧ من معانيه عقد معاهدات مسطورة على مهابق ^(١) »

ويقول شاعر من هذيل :

فيها كتاب ذبر ^(٢) لمختري ، يعرفه البهيم ومن حشدا

ويقول شارحوها : أراد بذلك الكتابة الحجرية على جريد النخل ومن المروى أن شاعراً اسمه قبيصة كتب على سرجه شعراً ، كما أن ذارعين أحد ندماء ملك حمير كتب لهذا الملك بيتين ^(٣) يد أن نوع الكتابة غير معروف . وذو جلدن ملك حمير الذي كشفت جنته الضمخة في صنعا ، وجد على رأسه لوح مسطور عليه شعر بلغة عربية فصحي ^(٤) ، وغالب الظن أنه هو

(١) يعني قوله :

حضر الجور والتندي وهل يغيبس ملأى البارق الامواء

(٢) القبر : الكتابة بالحجارة على الصليب

(٣) ما :

الا من يتخري سبراً بنوم سديد من بيت قرير مدين

فان لك حير فودت وخانت فمطرة الإله لدي ومين

أطاني ج ٢٠ ص ٨

(٤) الألفاظ ج ٤ ص ٣٨ والكاتب في اللوح سجع ، وأورد له في ص ٣٧ بيتين :

ما بال أمك وارباب غزوا كأنهم نضاب

ان زوت أمك أو هودوا وتبر دونهم كلاب

الذي سطر هذه الأشعار

والشاعر لقطب نظم شعراً عنوانه :

كتاب في الصخفة من لقطب الى من بالجزيرة من إياد

والشعر في تخديرهم من حجة بدبرها ملك الفرس ضد ^(١)

وأشد شاعر جاهلي قطعة من كتاب أملاء عليه آخر كما في ديوان هذيل ^(٢)

ثم قال « أذا من الممكن صحة نسبة هذا الشعر الى الجاهليين حيث نفرض أنها كانت تكتب وتنتشر بانتظام ، ولكن وجود أدبيات مسطورة قبل الاسلام بقل حميري أو بخط آخر ، يناقض نصوص القرآن حين يقول للعرب « أم لكم كتاب فيه تدرسون » ويقول « أم غدرم الغيب فهم يكتبون » ولو ان الشعر الجاهلي كان محفوظاً في كتاب ثبت أن للجاهليين جملة كتب مهمة ، وسؤال القرآن وانكاره يدل على عدم وجودها »

وقد تعرض « ادور براونلش » الى هذه الشبهة في مقاله الصادر في مجلة الأديبات الشرقية ، وفضها بما هو حق واضح فقال « القرآن يقول لأهل مكة « أم لكم كتاب فيه تدرسون » ومرغلوطي يرى أن هذا حجة قوية على أن الشعر الجاهلي في عهد محمد (صلوات الله عليه) لم يكن موجوداً أو على الأقل لم يكن مندواً ، وإلا لأجابه الخصوم بقولهم : نعم ، وأروده جملة دواوين . ولكن لا يريد القرآن بنفي الكتاب عن أهل مكة أي كتاب كان ، وإنما يريد نفي كتاب مثل القرآن في معانيه أو على الأقل يكون قريباً منه »

(١) الألفاظ ج ٢٠ ص ٣٤

(٢) ص ١١٠ والشعر :

واني كما قال علي السكتا
يرى الشاهد الحاضر المشفقين من الأمر مالا يرى القنايب

ب في الرق اذ خطه السكتايب

قشبة مرغليوث مدفوعة بان القرآن إنما ينفي عن المشركين أن يكون لهم كتاب حكمة وهداية ، وهذا لا يناقضه أن تكون لهم أشعار مخطوطة تحتوي على غزل أو فخر أو مدح أو هجاء أو وقائع حروب

وصفة البحث أن الشعر العربي كان يتلقى بالرواية حفظاً ، ومن المحتمل أن يصل شيء منه الى الرواة على طريق الكتابة ، فقد رأيت المؤلف يعترف بما رواه صاحب الاغانى من أن الانصار كانت تكتب أشعارها ، وحكى ابن جنى في المصالح (١) أن النعمان بن المنذر أمر « فتنخت له أشعار العرب في الطنوج قال وهي الكرايس ، ثم دفنها في قصره الابيض ، فلما كان المختار بن أبي عبيد قبل له : أن تحت القصر كنزاً فاحفره فخرج تلك الأشعار » ولكن مرغليوث رأى ابن جنى يسند هذه القصة الى حماد الرواية فقال « اذا كان مصدر هذه الرواية حماداً الراوية فانه لم يقصد بها إلا أن يظهر للناس أنه يعرف من أشعار الجاهلية ما لا يعرفه غيره »

وقد أورد ابن سلام في طبقات الشعراء ما يوافق هذه القصة ، ولم يسندها الى راو بعينه فقال « وقد كان عند النعمان بن المنذر منه (الشعر) ديوان فيه أشعار الفحول وما مدح به هو وأهل بيته ، فصار ذلك الى بنى مروان أو ما صار منه »

فمن - بهذه الآثار يرى أن من الشعر العربي ما وصل الى الرواة على طريق الكتابة ، فان لم تكن بالغة مبلغ ما يعبأ به فان اعتياد العرب لرواية الشعر حفظاً ، وانسلاخهم الى الحفظ الى غاية بعيدة ، يقوم مقام كتابته ، الا أن يلحقه تغيير بعض الكلمات أو ترتيب بعض الايات أو نسيان شيء منها ، يروى عن فضي الزمة أنه قال لعيسى بن عمر : اكس شعري ، قال كسب أحب الى من الحفظ

لان الاعرابي ينسى الكلمة قد سهر في طلبها ليلته فيضع في موضعها كلمة في وزنها ثم يندسها الناس

قال المؤلف في ص ٦٥ « وليس هذا شيئاً تغترضه نحن أو نستنبطه استنباطاً ، وإنما هو شيء كان ينتقده القدماء أنفسهم . وقد حدثنا به محمد بن سلام في كتابه (طبقات الشعراء) وهو يحدثنا بأكثر من هذا ، يحدثنا بأن قريشاً كانت أقل العرب شعوراً في الجاهلية ، فاضطرها ذلك الى أن تكون أكثر العرب انتحالاً للشعر في الاسلام »

أخذ المؤلف يبحث عن حنف كتابه بقله ، فقد جعل يعترف بأن القدماء وجبوا عنيتهم الى هذا الشعر الجاهلي وتناولوه بالنقد من جهة نسبتهم الى من يعزى اليهم ، وتحدثوا في هذا بالاجال تارة وبالتفصيل تارة اخرى ، وسنسط البحث عن عنايتهم بقدر الشعر من هذه الجهة في مقالة اخرى ، وانما نريد مناقشته فيما قلناه من كتاب الطبقات ونحوه حجة قائمة

اذا قال القدماء : إن قريشاً كانت أقل العرب شعراً هم لا يقولون هذا الا بعد موازنة بينهم في أشعار القبائل ولا بد أن تكون هذه الموازنة بين ما وثقوا بصحة نسبة اليهم ، وإذا كان الفصحاء من الشعراء لا يبعدون عن عهد النبوة بأكثر من عصر أو عصرين ، فنظر أعناية العرب بانسابهم ومعرفة أخبار رجالهم لا يستطيع قريش أن يخلقوا رجالاً غير شاعرو وينقلوه شعراً بقله ، اذ لا بد أن يكون هذا الشعر المنتحل معزواً الى رجال عرفتوا بنظر الشعر كهبدالله بن الزبيرى وأبي عزة الجعي ونحوهما ، والأشعار التي تنسب الى من له شعر متداول يسهل على الخاذق في صناعة نقد الشعر تمييز حقها من مصنوعها ، ثم إن سلام نفسه يكاد يجعل ما انتحلته قريش في معنى مباراة الانصار وحسان ، فقد قال في

الطُّبَقَاتِ^(١) « وفريش تزيد في أشعاره تزايد ذلك الأنصار والرد على حسان »
 وإذا كان المتحلل من شعر فريش يهود مجملته أو بهطلته الى مقارن
 الانصار ومهاجراتهم ، فإن ابن هشام قد نبه في السيرة على قسم كبير منه ، وبحكى
 أن أهل العلم ينتقد الشعر أنكره ووصفه بالاصطناع . وإذا ثبت أن العلماء
 ينتقد الشعر قد وضعوا شعر فريش تحت أنظارهم وقبوا فيه أدواقهم وقلسوه بما
 عرفوا من أسلوب الشاعر وما يناسب حال بلاغته ، فالذي يغلب على الظن أن
 الباقي من شعر فريش بهذا الطرح في سيرة ابن هشام وغيره من كتب الأدب
 هو شعر ثابت النسبة الى من يعزى اليهم ، ونستمر على هذا الظن حتى يمد
 المؤلف أو غيره الى شعر بيته وينفيه عن صاحبه بيينة

حكى المؤلف ما يراه ابن سلام من أن الرواة المصححين لم يحفظوا لطرفة
 ابن العبد وعبيد بن الأبرص الا قصائد بقدر عشر ، وأنه حمل عليها شعر
 كثير ، ثم قال في ص ٩٦ « ولكن ابن سلام لا يثق عند هذا الحد ، بل
 هو ينتقد ما كان يرويه ابن اسحاق وغيره من أصحاب السير في الشعر يضيفونه
 الى عاد ونمود ، ويؤكد أن هذا الشعر منقول مخلق . وأي دليل على ذلك
 أوضح من هذه النصوص القرآنية التي ثبت أن الله قد آباد عاد ونمود ولم يبق
 منهم باقية : »

هذه شواهد يسوقها المؤلف على أن القلماء من علماء الأدب يفلوا بحجودهم
 في نقد الشعر الجاهلي ، واتهم ذهبوا في نقده مذاهب شتى ، ألا ترى ابن سلام
 كيف جعل في الرواة مصححين وهم الذين ينفذون ما يعزى الى الشعراء من
 نظم فيحفظون ما صحت نسبة اليهم ، وينفضون أيديهم مما عداه ؟ أولآ ترى

الرواة كيف كشفوا عن حال ما يرويه ابن اسحاق واسطة ملوا جزءا كبيرا من
 هذه الأشعار المنتحلة ، قال ابن سلام « ومن هجّن الشعر وأفسده وجعل كل
 غثا ، محمد . ابن اسحاق مولى آل بخرمة بن المطلب بن عبد مناف ، وكان من
 علماء الناس بالسير فقل الناس عنه الأشعار ، وكان يعتذر منها ويقول : لأعلم لي
 بأشعر ، أنا أوفى به فاحله ، ولم يكن له ذلك عدرا ، فكتب في السير من أشعار
 الرجال الذين لم يقولوا شعرا قط ، وأشعار النساء فضلا عن الرجال ، ثم جاوز
 ذلك الى عاد ونمود ، أفلا يرجع الى نفسه فيقول من حل هذا الشعر ومن رواه
 منذ ألوف من السنين ، والله يقول « وأنه أهلك عاداً الأولى ونمود فما أبقي »
 وقال في عاد « فهل ترى لهم من باقية »

وقال ابن النديم في وصف ابن اسحاق أيضاً : « ويقال كان يُعمل له
 الأشعار ويسأل أن يدخلها في كتابه في السيرة فيفعل » فضمن كتابه من الأشعار
 ما صار به فضيحة عند رواة الشعر ، وأخطأ في اقتباس الذي أوردته في كتابه ،
 وكان يحمل عن اليهود والنصارى ويسميه في كتبه أهل العلم الاول ، وأصحاب
 الحديث يضعفونه ويتهمون به »

فقد عرف علماء الادب شأن ابن اسحاق ، وبفضل ما لديهم من روية وأناة
 نظروا الى قلة أمانته أو تسرع الى حمل ما يرويه في من الأشعار وجعلوا نسبة
 ما يرويه من الشعر الى شخص معين لاغية ، ولم يتخذوه وسيلة الى الطعن فيها
 يرويه غيره من الشعر ، بل وجبوا الى كل واحد من الرواة نظر أخاصا ، وتناولوا
 كل ما برد عليهم من الشعر بنقد مستقل

قال المؤلف في ص ٩٧ « وسنعرض بعد قليل لهذا النحو من البحث من

شعر عاد وثمود وغير عاد وحمود ، ولكننا انما ذكرناه الآن لتبين كيف كان القدماء يتيقنون كما نتبين ، ويحسون كما نحس ان هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين اكثره منحول ، لاسباب منها السياسي ومنها غير السياسي ، كان القدماء يتيقنون هذا ولكن مناهجهم في النقد كانت اضعف من مناهجنا ، فكيف يدأون ثم يقتصرون عن الغاية ؟

يقول المؤلف هنا وهو يحسب أن نظرية الشك في الشعر الجاهلي ستبقى معزوة اليه ، وأن الناس لا يشعرون بما كتبه الباحثون من قبله ، ولو نظر الى صلبه بهذا البحث نظراً عادلا ، لكبر في قه أن يقول « ولكن مناهجهم في النقد كانت اضعف من مناهجنا »

القدماء اتفوا في نقد الشعر جملة عامة كما قال ابن سلام - بعد ذكر أبيات نسبت الى الثانية - « وأنا منها في شك ، ولكنه قل ما لا شك فيه » - وكشفوا الستار عن حال رجال حتى لا يهول على روايتهم في شيء . ينفردون به ، كما صنعوا فيها حديثك به عن ابن اسحاق وابن دأب وغيرهما ، ثم تناولوا بالنقد المفضل كثيراً من أشعار عزيت لأشخاص معينين ، فتحموا للنقد طرقاتاً أقل ما يستحقونها بها الخلاص من أذى التناول الذي يدعيه الطليش وينسازعه فيه الغرور

ونحن لاندعي أن القدماء اتفقوا تاريخ الأدب من كل جانب ، ولا نكره للتأني . الأمل أن يبحث فيما صدر عنهم من رأي أو مر عليهم من رواية ، ولكن المؤلف يرفع مناهجه على مناهجهم ، وهو بالطبيعة لا يريد غير هذه المظاهر التي خرج فيها كتاب « في الشعر الجاهلي » . ومن أشد الحيف على الذين أوتوا العلم أن يجعل هذه المظاهر الهازلة خيراً مما صنعوا

قال المؤلف في ص ٦٧ « ومها يمكن من شيء . فإن هذا الفصل الطويل ينتهي بنا الى نتيجة نعتقد أنها لا تقبل الشك وهي أن العصبية وما يتصل بها من المنافع السياسية قد كانت من أهم الأسباب التي حلت العرب على اتحال الشعر واضافته الى الجاهليين وقد رأيت أن القدماء قد سبقونا الى هذه النتيجة »

عقد المؤلف الفصل في نحو عشرين صفحة قضاه في الحديث عن أمر كتب فيه القدماء والمحدثون ، وهو شأن الاسلام وعهد الامويين وما كان من التهاجي بين بعض شعراء الأنصار وآخرين من قريش ، والتوى في أثناء هذا الحديث الى آراء قد عرفت مصدرها ، وأخرى نأجلك بسريرتها ورجعت بها الى صف دون الصف الذي وضعها فيه صاحبها .

ولم يستطع المؤلف أن يضرب في هذا الفصل الطويل مثلاً لشعر جاهلي اخترعته زعة سياسية ، وذلك ما يقتضيه عنوان الفصل « السياسة واتحال الشعر » وقد أدرك أنه لم يجر في حديثه تحت هذا العنوان ، ولم يأت بتقدمات تلتج أن في الشعر الجاهلي ما اصطلح لغاية سياسية فقال « ينتهي بنا الى نتيجة نعتقد أنها لا تقبل الشك ، وهو أن العصبية وما يتصل بها من المنافع السياسية قد كانت من أهم الأسباب التي حلت العرب على اتحال الشعر واضافته الى الجاهليين »

فالقدماء ذكروا في أسباب اتحال الشعر للجاهليين العصبية القومية ، ومن أراد أن يقرر أن الشعر الجاهلي ما تامل لغرض سياسي يضع لذلك عنواناً يكتبه بأحرف متنازة ، فليأت ولو بمثل أومتلين والحقين وبربح القاري . من أقوال لا تقع في عين الموضوع فضلاً عما فيها من صبح بعض الوقائع بألوان لا تلائمها

فالواقع أن السياسة اعترفت من قرائع الشعراء مدحاً أو هجاء ، أما أن

يكون لها أثر في اصطناع شعر جاهلي فذلك ما لم يسبق له المؤلف في طول هذا الفصل وعرضه شاهداً ، وهو ما ينتظره كل من يقرأ عنوانه « السياسة وانتحال الشعر »

قال المؤلف في ص ٦٧ « ونحن لا نقف عند استخلاص هذه النتيجة وتسجيلها ، وإنما نستخلص منها قاعدة غريبة ، وهي أن مؤرخ الآداب مضطر حين يقرأ الشعر الذي يسمى جاهلياً أن يشك في صحته كلما رأى شيئاً من شأنه تقوية العصبية أو تأييد فريق من العرب على فريق »

إن أراد من الشك ذلك الاحتمال الذي يحولك في النفس فيعملها على البحث وبرسي بها على حال برتضيه العلم فهو مبدأ كل ناقد مخبر ، ولا يحتاج إلى هذه المقدمات المدودة على آراء ماقوتة وقصص لا يدرى مبلغها من الصحة . وإن أراد من الشك معنى إغاثته وعدم الثقة به فما لا يسعفه العلم أن يظعن في نسبة شعر وتقطع صلته من قائمه مجرد ما فيه من تقوية عصبية أو تأييد فريق على فريق

(٣)

﴿ الدين وانتحال الشعر ﴾

أتى المؤلف في صدر الفصل على أن العواطف والمنافع السياسية والمنافع الدينية ليست أقل من العواطف والمنافع السياسية أنراً في تشكيل الشعر وانتحاله وإضافته إلى الجاهليين ، وزعم أن هذا الانتحال المتأثر بالدين ربما ارتقى إلى أيام الخلفاء الراشدين ، ثم قال في ص ٦٩ « ولو أن لدينا من سعة الوقت وفرغ البال ما يحتاج إليه هذا الموضوع للونا وأقنيا التاريخي بنوع من البحث لا يخلو من قائمة عليه أدبية قيمة ، وهو أن نضم تاريخاً لهذا الانتحال

المتأثر بالدين

رأيت المؤلف كيف عقد فصلاً تحت عنوان « السياسة وانتحال الشعر » ولم يستطع أن يسوق في ذلك الفصل الطويل شعراً انتحل لدماغ سيامي واضيف إلى الجاهليين ، وما هو ذا يمتد فصلاً آخر تحت عنوان « الدين وانتحال الشعر » ثم لا نجدونه يضرب لكم مثلاً صحيحاً فوق ما عرفتموه من ضروب الشعر التي تحدث عنها الأقدمون

يقول المؤلف : ربما ارتقى عصر الانتحال المتأثر بالدين إلى أيام الخلفاء الراشدين . ولعل القراء يتيقنون حرص المؤلف على تشويه سمعة العرب لعهد أولئك الخلفاء ، بوجه خاص ، فلا يفوتهم أنه لو لمست يده شعراً انتحل لتلك العهد لعار به فوحاً ، وكتبه كما كتب عنوان الفصل بأحرف ممتازة

وحشوه هذا الفصل بما تقرأونه من لهو الحديث دليل على أنه لو ملك من سعة الوقت وفرغ البال أكثر من هذا الذي بلك ، لم يزد على أن يلبو أو يلبي القراء بنوع من البحث لا يخرج من هذه الدعاية المتصلة بالعمل الذي خرج منه ذيل مقالة في الاسلام ، ثم لا يخلو من تحريف حقائق تاريخية أو أدبية قيمة

أنكر المؤلف في ص ٦٩ كل ما يروى من الشعر الذي قيل في الجاهلية ، مبدأً لجة النبوة وكل ما يتصل به من الأخبار وزعم أنها « تروى لتقنع العامة بأن علماء العرب وكهاتهم وأخبار اليهود ورجال النصارى كانوا ينتظرون بعثة نبي عربي يخرج من قريش أو من مكة »

كان لحجة حقائق الاسلام في المناظرة موقناً : موقف مع الخائفين ، وهؤلاء إنما كانوا يناضلونهم في اصول العقائد ، وبما كوتهم إلى النظر والمجبع العقيلة البعثة . وموقف مع موافقيهم في الاصول ، ومناظرة هؤلاء . إنما تكون في ظل تلك الاصول فتجري المناظرة في نظام ، وتتعي في الغالب بسلام

وقد خرج في هذا العصر طائفة يقولون بأفواههم : إنهم مسلمون يقلعونهم جاحدون بعقوبتهم ، فإذا أنكرنا رواية أو فرعاً يتصل بالدين ، لا تدري أحمالورهم تحت ظل الاصول المقررة ، ألم ترجع بهم الى النظر العرف وتعودهم الى البحث في الايمان بالله وكتبه ورسله ؟

ينكر المؤلف كل ما يروى من الشعر والأخبار المبهدة للبيعة النبوية ، وانكارها على هذا الوجه إنما سمعه ممن ربط قلبه على نقي النبوة ، اذ ليس من المحتمل عنده أن يقال فيها شعر أو برد عنها خير قبل أن يدعيها صاحبها . أما الذين يعتقدون بأن نبوة أفضل الخليفة حق ، فمن المألوف عندهم أن يسبقها شعر أو خبر يتصل بها ، وشأنهم أن يفحصوا ما ورد في هذا الصدد ويضعونه بمنزلة من الوجه أو الضعف أو الصحة ، وكذلك فعل علماء الاسلام فتحكوا على جانب مما كان من هذا القبيل بالوضع كالأخبار والأشعار المعزوة الى قس ابن ساعدة

قال المؤلف في ص ٧٠ فقد يظهر أن الامة العربية لم تكن أمة من الناس الذين ينسبون الى آدم ليس غير ، وإنما كان إزاء هذه الامة الانسية أمة أخرى من الجن كانت تحي حياة الامة الانسية وتخضع لما تخضع له من المؤثرات ، وتحس مثلها تحس وتتوقع مثل ما تتوقع ، وكانت تقول الشعر ، وكان شعرها أجود من شعر الانس ، فانت تعرف قصة عبيد وهبيد . وانت تعرف أن الاعراب والرواة قد لحوا بعد الاسلام بتسمية الشياطين الذين كانوا يلبسون الشعر ، قبل النبوة وبعدها .

ينقل الرواة ومن يكتبون في الأدب العربي أن الشعراء في الجاهلية يقولون أو يقال عليهم : ان لهم قرناً من الجن يلمونهم الشعر . ومن روى هذا الجاحظ

وساء زعماً فقال في كتاب الحيوان^(١) : « يزعمون أن مع كل فحل من الشعراء شيطاناً يقول ذلك الفحل على لسانه الشعر ، ويقولون : اسم شيطان الفحل عمرو ، واسم شيطان الأعشى مسحل^(٢) » ونقل عن أبي إسحاق النظام كلاماً في أصل هذا الزعم ومنشئته حتى قال « وما زادهم في هذا الباب وأغرامهم ومد لهم فيه أنهم ليس يلقون بهذه الأشعار وبهذه الأخبار الا اعرابياً مثاهم والا غيباً لم يأخذ نفسه قط بتمييز ما يوجب التكذيب أو التصديق أو الشك ، ولم يسلك سبيل التوقف والتثبت في هذه الاجناس قط ، واما أن يلقوا راوية شعر أو صاحب خبر ، فالرواة عندهم كلها كان الاعرابي أكذب في شعره كان أعرف عندهم وصارت روايته أغلب ومضاحيك حديثه أكثر »

ومن تعرض لهذا من الكتّاب المتقدمين على المؤلف جرجي زيدان في تاريخ آداب اللغة العربية فقال « كان العرب يعتقدون أن اسكل شاعر شيطاناً يوحى اليه المعاني حتى لقد يتوهم الشاعر منهم أنه رأى شيطانه وخاطبه وأوحى اليه » وقال « ومن غريب اعتقادهم في شياطين الشعراء أن الشعر شيطانين يدعى أحدهما المورب والآخر الموجل ، فمن انفرد به المورب جاد شعره وصح كلامه . ومن انفرد به الموجل فشد شعره . وزاد ادعائهم ذلك حتى سبوا شيطان كل شاعر باسم خاص به فكان شيطان الأعشى يسمى مسحل »

وتعرض لهذا أيضاً الأستاذ مصطفى صادق الرافعي في كتاب آداب لغة العرب اذ عقده فصلاً في شعر الجن فقال « والتصاصون إنما قلدوا في ذلك الاعراب أيضاً ، وذهبوا لمذاهبهم ، فلالاعراب شعر كثير يزعمونه للجن ، ويعتقدون له الاخبار ، وقد تناهت عنهم الرواة وتطرفوا به في الاحاديث وأمثلة كثيرة » فزاعم بعض الناس لرؤية الجن وتلقينهم الأشعار عنهم ، مما كتب فيه

القدماء، والمحدثون، وهذا عبد القادر البغدادي صاحب خزانة الأدب تكلم
عن قصيدة :

أنا ناري قتل منون أنتم فقالوا الجن قلت عمو ظلاما
وقصيدة :

أنا ناري قتل منون أنتم فقالوا الجن قلت عمو صباحا
وقال الأولى نسبت إلى سمير بن الحارث الضبي ، والثانية منسوبة إلى
جذع بن سنان الفسافي ، ثم قال « وكلا الشعرين أكذوبة من أكاذيب العرب »
فلم يكن المؤلف هو الذي عقل بطلان ما يزعم من أن الشعراء شياطين
يلهمونهم الشعر ، بل نبه عليه أناس من قبل أن يخلق ديكرت ويوضع منهج
ديكرت . إذاً لا تعد هذه النظرية في حساب ما وصل المؤلف إلى استطلاعه
على منهج ديكرت

قال المؤلف في ص ٧٠ وفي القرآن سورة تسمى « سورة الجن » أنبأت
بأن الجن استمعوا للبي وهو يتلو القرآن فلانت قلوبهم وأمنوا بالله ورسوله ،
وعادوا فأنفذوا قومهم ودعواهم إلى الدين الجديد ، وهذه السورة تنهي أيضاً بأن
الجن كانوا يصعدون في السماء يترقبون السم ، ثم يهبطون وقد أُلوا إلى السماء
مختلف قوة وضعفاً بأسرار الغيب ، فلما قرب زمن النبوة جلى بينهم وبين
استراق السمع فرجوا هذه الشبهة واقطعت أخبار السماء عن أهل الأرض «
وجود الجن حقيقة دلت عليها الآيات المحكمات ، وليس في استطاعة من
لا يؤمن هذه الآيات أن يقدم دليلاً على نفيهم ولو أصبحت عقلية غريبة بحتة !
وبعث ديكرت فإيدع له منهجاً أقرب من هذا المنهج وأجلى
إن العقل وحده لا يستطيع أن يثبت كائناً يقال له الجن ، كما أنه لا يستطيع

نفيه بحجة ، فوجد هذا الكائن خارج في نفسه عن حد الواجب والمتنع ، وماذا
بعد الواجب والمتنع إلا الاكائن ، وما كان من قبيل الممكن في نفسه قد يدل
على تحققه ما قام البرهان على صدقه ، وهل بعد نبوة محمد عليه الصلاة
والسلام من رهان ! وإن شئت مزيد غوص في هذه النظرية فإليك السبيل
إن لعلم الذي يعبر عنه باليقين معنيين :

أحدهما ما ثبت على وجه لا يجيز العقل خلافه ولو في صورة الاحتمال
المجرد ، كالاتفاق بأن الشكل أكبر من الجزء ، وإن هذا العالم صانفاً حكماً ، فكل
ما يتهاوت من الاحتمالات المخالفة لهذا الاعتقاد يجد من الدلائل النظرية ما يطرحه
ولا يبقى له في ساحة العقل باقية
ثانيها اعتقاد بامر لا يقوم في جانب خلافه احتمال يستند إلى مأخذ دليل أو
أما قد ولكن الاحتمالات المجردة عن المتقضيات ليس للعقل قوة على دفعها وتجردها
الاحتمال المقابل للمعلوم من الدلائل والأمارات لا يكفي في امتناع وقوعه وجعل
هذا المعلوم أمراً لا يتحول أو يطرأ عليها تغيير ، بل لا بد من إقامة دليل خاص
على أن هذا الأمر المعلوم أمر حتم ، وإن خلافه شرب من الحلال الذي لا تتصور
العقول وقوعه بوجه . واليقين بالنظرية التجريبية لا يخرج عن هذا النوع الذي
لا يرتفع عنه إمكان التغيير ، بل قد تغيره يد الأبداع عند ما يزيد إقامة المعجزة
على سعة غير مأوفة

أتى على الإنسان حين من الدهر وهو يعتقد أن الضياء الساطع في ظلام
الليل لا يكون إلا من طلعة القمر أو من لهب النار ، فإذا آتس تحت جناح الليل
نوراً يتألق بمكان بعيد لم يرتب في أنه بهرة قر أو شعلة نار ، وهذا الاعتقاد
لا يبلغ في اليقين درجة اعتقاده بالمرض كالخلة واليباض لا يستقل بنفسه ، فإن
هذا الاعتقاد الأخير مبني على أن ماهية العرض تقتضي بطلانها ألا تبرز إلى

الخارج إلا في محل وهو الجرم ، فيدرك العقل بالضرورة أن البياض أو السواد لا يتفرد عن المادة ويقضي بذلك قضاء لا يحوم حوله احتمال ، وإما يقينه بأن ذلك الضياء نادر أو أقر مقاماً على التجربة قطعاً ، فلا يتخلو من احتمال أن يكون الضوء غير قرأ أو نادر إلا أنه احتمال لم يكن له في العهد المتقدم وجه من النظر حتى يحل من اليقين الذي غدت التجربة ، وقد أصبح ذلك الاحتمال اليوم متحققاً في العيان حيث انضم إلى التميز والتأثير عنصر من عناصر الأداة وهي الكهرباء ، فلم يتوهم الفيلسوف التنوير بالكهرباء ، وكان فيما قتل من معجزات الرسل أداة بعض الأجرام من غير أن تحس ناره ، فقال الذين في قلوبهم مرض إن الأداة إنما تنشأ عن هب النار ، ولا سبيل إلى تحقيق الأثر متى فقد سببه .

زعم بعض المرتابين في المعجزات أن قطع المسافة البعيدة كما بين المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى في ليلة واحدة أمر لا يحتمله الامكان ولا يتقبله العقل ، ولو نظرهم في وجه الامتناع عقلاً لم يكن منهم سوى أن يحولك على المشاهدة ، ويقولوا : إننا نرى أن أسرع الأجسام تنقلنا يقضي في قطع تلك المسافة لبالي وأباما . وهذا الأمر الذي كانوا يذكرونه بوصف الحال قد كشف العلم الصحيح عن إمكانه وأخرجه للناس في جلة الكائنات المبصرة . وإذا تمكن الخلق باختراع الطائرة أن يجعلك تنقطع المسافة البعيدة في مدة وجيزة ، فإذا يكون شأن قدرة الخلق التي هي أبعد تقدراً وأحكم صنفاً !

وكان أشباه الفلاسفة يعتقدون أن الوزن من خصائص ما يوصف بالخشنة والتقل من الأجسام ، وقالوا : لأنهم وزن الأعراض بمعنى إذ ليس من المعقول تناوئها من معروضاتها ووضعها في كفة ترتفع تارة وتنخفض مرة أخرى ، وما راعهم إلا أن صنع الفيلسوف ميزان الحرارة والبرودة وأرأهم أن وزن الأعراض من قبيل المكتنات ، وأن الوزن طرئاً غير متأثره الباعثة في الاسواق

بهون علينا أن يقف عباد الطبيعة موقف المطالب برهان على وجود الخالق أو إثبات الرسالة ، ولكن الذي يثير العجب في نفوسنا ويمشعرهم في زمرة المستضعفين من الرجال والولدان أن يخرجوا في زري الفلاسفة ويمسحوا السنتهم بطلاء من المنطق ، ثم لا يلبثوا أن يصفوا كل مآلاته حواسهم بكونه محلا ، ويرجعوا أن صدر الفلسفة يضيق عن احتمال ، كأن دائرة الامكان والفلسفة لاتسع إلا ما رءى لها من طريق الحس والتجربة

كشفت فيلسوف هذا العصر الغطاء عن كثير من الحقائق التي كانت أذنان الفلاسفة تعجل إلى إنكارها ولا تبالي أن تلقى باسم مالا يكون ولو قال النبي عليه الصلاة والسلام : إن في هذا الماء الذي تشربون حيوة ؛ يذهب ويحيى ، وولد هذا المؤلف قبل اختراع المرأة المكبرة (مكروسكوب) لقال في كتابه هذا : فقد يظهر أن الماء العربي لم يكن من المياه التي تشرب في البلاد الأخرى ليس غير ، وإنما كان بارداً هذا الماء الذي من كل شيء ماء ، يحمل حيواناً يذهب ويحيى ، ويطفو ويرسب ، فتفتح فيه الأبصار ولا تراه ، وتلهسه اليد ولا تحس به ، وتصغى إليه الأذن فلا تسمعه له حسيماً !

يعتقد كل مسلم بحقيقة الجن ، وينادي كثير من أهل العلم بانكسر رؤيتهم إلا أن تكون معجزة رسول ، قال ابن حزم في كتاب الفصل (١) : « فن ادعى أنه يرأهم أو رآهم فهو كاذب إلا أن يكون من الأنبياء عليهم السلام ، فذلك معجزة لهم »

قال الموات في ص ٧٠ « فل يكذب اقتصاص الرواة بقرون هذه السورة وما ينشأ من الآيات التي فيها حديث عن الجن حتى ذهبوا في تأويلها كل مذهب ، واستغلوا استغلالاً لأحد له ، وانطلقوا الجن بضروب من الشعر وفنون من السجع »

كتب الاستاذ مصطفى صادق الرافعي في هذا المعنى حين قال « والقروايب من هذا الخط كثيرة ، وما نراها استفاضت في الاسلام الا بعد ما ذكره جبهة المفسرين وأهل القصص عن تسكوا في تفسير ماورد في القرآن الكريم من الاشارة الى الجن ، أو ماباء من ذلك في الحديث الشريف (١) »

قال المؤلف في ص ٧١ « وكذلك قال ابن شعراً رنت فيه عمر بن الخطاب : أبعد قبيل بالبدنة أغلقت له الأرض نهز العشاء بأسوق الخ الأبيات الحسة »

والعجب أن أصحاب الروايات مقتنعون بأن هذا الكلام من شعر الجن ، وهم يتحدثون في شيء من الانكار والسخرية بأن الناس قد أضافوا هذا الشعر الى الشياخ بن ضرار »

هذا الشعر نسبته ابن سلام الى جزء بن ضرار فقال في الطبقات (٢) « وجزء هو الذي يقول برني عمر بن الخطاب :

« جزى الله خيراً من أمير وبارك »

ويقول ابن قتيبة في كتاب الشعر والشعراء (٣) « وجزء الذي يقول في عمر ابن الخطاب :

عليك سلام من أمير وبارك يد الله في ذاك الأديم المروق »

وقال ابن دريد في كتاب الاشتقاق (٤) « وجزء هو الذي روى عن ابن الخطاب بالأبيات التي يقول فيها « عليك سلام من أمير وبارك الخ »

وقال صاحب ديوان الحسنة « وقال الشياخ برني سيدنا عمر بن الخطاب « وأورد هذا الشعر ، قال شارحه التبريزي « وقال أبو رؤش : الذي عندي أنه لزرد أخيه ، وقال أبو محمد الأعرابي : هو جزء بن ضرار »

(١) طريق آداب العج ١ ص ٢٧٨ (٢) ٢٩ ص (٣) ١٧٩ ص (٤) ١٧٤

فأولئك علماء الأدب يعزّون الأبيات الى جزء ، أو مزرد أو الشياخ ، ولا يتعرضون لعزوها الى الجن ، فضلاً عن أن ينسكوا بين يعزوها الى الشياخ ، وصاحب الأغاني عزّاها الى جزء بن ضرار ، ثم ذكر الرواية التي تقول : انها من نوح الجن على ابن الخطاب ، ولم يتحدث في شيء من السخرية بأن الناس أضافوها الى الشياخ

فلو لم يكن للمؤلف مأرب غير البحث في العلم لما رأيته يقبض على الروايات الواهية وينسبها الى أصحاب الروايات كأنها الأمر الذي انتهى اليه بحسبهم وتواردت عليه كلماتهم

ذكر المؤلف أن القصص والمثقلين اعتمدوا على القرآن فيما رويوا واتحلوا من الأخبار والأشعار والأحداث التي تضاف الى الأخبار والرهبان ثم قال في ص ٧٢ « فأقرآن بمحدثا بأن اليهود والنصارى يهودن الذي مكتوب عندهم في التوراة والأنجيل ، وإذا نفيجب أن تختص القصص والأساطير وما يتصل بها من الشعر لثبوت أن المخلصين من الأحيار والرهبان كانوا يتوقعون بعنة النبي ويصدقون الناس الى الإيمان به حتى قيل أن يظلم الناس زمانه »

بئس الكتاب المنزل أن النبي عليه الصلاة والسلام مكتوب في التوراة والأنجيل ، ويصدق هذا التباين ألقى نظره في دلائل النبوة حتى اعتلات نفسه يقيناً بأن هذا القرآن بلاغ للناس ، وقد درست طائفة مستنيرة التوراة والأنجيل وأتوا منها بنصوص لا تأويل لها إلا هذا الذي قلب ليل الهلالة والغواية نهار حكمة وهداية . ومن أقرب هؤلاء الباحثين عهد الدكتور محمد توفيق صدقي فقد تناول هذا البحث في كتاب « دين الله في كتب أنبيائه (١) » وكتاب « نظرة في كتب العهد الجديد (٢) »

(١) من ص ١٧٧ - ١٣٤ (٢) ص ٧٧ - ٧٨

أما ما زاد على القرآن من الآثار الواردة في هذا الصدود ، فمنها ما هو أسطورة ، ومنها ما هو قصص وأهية ، ومنها ما جاءت به رواية قاتية ، وإن استطاع المؤلف أن يسلك إلى الطعن في أمثال هذه الرواية سيرة علمية ، فدونه وإياها ، فإن للنبوة آيات أخرى لا تنالها أيدي الطامعين

قال المؤلف في ص ٧٢ « فلأمر ما اقتنع الناس بأن النبي يجب أن يكون صفوة بني هاشم ، وأن يكون بنو هاشم صفوة بني عبد مناف ، وأن يكون بنو عبد مناف صفوة بني قصي ، وأن تكون قصي صفوة قريش ، وقريش صفوة مضر ، ومضر صفوة عدنان ، وعدنان صفوة العرب ، والعرب صفوة الانسانية » يرسل المؤلف قلبه على الحقائق فيخمش وجوهها ، ويضربه على أعظم الرجال فينال من أعراضها ، وقد اشتد به هذا الخلق حتى أصبح الناس يعدون أنماه على مقام العلي أمارة على رفعته ، وكادوا يجعلون ثناءه على الشخص داعياً إلى الرتبة في سيرته

ألا نرون إلى ذلك القلم كيف تطوح به الضرور إلى أن يحوم على مقام أكل الخليفة فيذفد نحوه بما تلى عليه تلك الروح النازعة إلى غير هدى :
قنع الناس بأنت محمداً - صلوات الله عليه - صفوة بني هاشم بل صفوة الانسانية ، لأن صحيفة حياته أبدع صحيفة طوبت بوفاء صاحبها ، ولأن ما جرى على يده ولسانه من حكمة وإصلاح لم يأت بمثله انسان تقدمه أو انسان جاء من بعده

وبرى الناس أن بني هاشم صفوة قريش ، وأن قريشاً صفوة كنانة ، وأن كنانة صفوة ولد اسماعيل ، وقنعوا بهذا الحديث المروي في صحيح الامام مسلم ، والمبسوط من اصدق الناس لهجة ، وهو : « إن الله اصطفى كتابتمن ولد اسماعيل

واصطفى قريشاً من كنانة ، واصطفى من قريش بني هاشم ، واصطفاني من بني هاشم »

فلوجه المؤلف غزوه الى المفاضلة بين بني هاشم ومن بعدهم ، قلنا أنكز حديثاً ، ولم نؤخذ الا على مهاجمة الحديث بالانكار المجرد من البحث العلمي مثلاً بهاجه الصم الذين لا يفقهون ، ولكنه لم يقنع بأن ينكر حديثاً في صحيح مسلم ، ولم يشف ظمأه أن يرمي ساحة القرآن بالكذب ، فجعل يضع غزوه في عقيدة أن النبي عليه الصلاة والسلام صفوة بني هاشم . وحرصه على بث هذه المغامز في كتابه - دون أن تكون لها صلة بالبحث العلمي - شاهد على أنه يكتب تحت تأثير عاطفة تريد الانتقام من الاسلام الذي قضى على العقيدة الحامسة والشبهة الباغية وجعل ممكن الغي رشداً وبطل السفه أدبا

تحدث المؤلف بأن القصص يضيفون الى أسرة النبي عليه الصلاة والسلام ما يرفع شأنهم ويثبت تفوقهم على قومهم وعلى العرب . وإن هذا القصص يستنجم الشعر ، وأن على أن التنافس كان يشتد بين بني أمية وبني هاشم وأن الخصومة بين قصاص هذين الحزبين كانت تشتد ، وأن الروايات والأخبار والأشعار كانت تكثر ، وذكر أن هذا الأمر لا يتصور على بني أمية وبني هاشم بل تشاركهم فيه الاستقرائية القرشية كلها ، ثم قال في ص ٧٣ « وإذن فالبطون القرشية على اختلافها تتحمل الأخبار والأشعار وتغري القصص وغير القصص بانتجالها »

بمرّ القاري ، الملم بصناعة المنطق على هذه الجملة فيقع في ظنه أن المؤلف استخلصها كالنتيجة من مقدمات سابقة ، فيرجم البصر فيما تقدمها من حديث فلا يظفر ولو بشاهد على أن البطون القرشية على اختلافها انتحلت الأخبار والأشعار وأغرت القصص وغير القصص بانتجالها

هل عد المؤلف بطولن قريش بطلاً قبطاً ، وضرب لكل إبطاً مثلاً يريشا
كيف انتحل خيراً أو شعراً أو أغزى القصص وغير القصص بانتحاله ؟ هل
جاء المؤلف برواية ثبتت أن بطولن قريش على انتحاله تنتحل الأخبار
والاشعار وتقرى القصص وغير القصص بانتحاله ؟

لم يفعل المؤلف هذا ولا ذاك ، إذن هذه العبارة الواصلة إنما هي دعوى
أخرجها في صورة نتيجة ، وما هي نتيجة

قال المؤلف في ص ٧٤ « ولست في حاجة الى أن أضرب لك الأمثال . فانت
تستطيع أن تنظر في سيرة ابن هشام وغيره من كتّيب السير والتاريخ ترى
من هذا كله الشيء الكثير . وأن أضرب لك مثلاً واحداً يوضح ما ذهبت اليه
من أن بطولن قريش كانت تحت على انتحال الشعر مناقشة للأسرة المالكة
أمية كانت أو هاشمية » وذكر هذا المثل فقال « تحدث صاحب الأغاني
بإسناد له عن عبد العزيز بن أبي نهل قال : قال لي أبو بكر بن عبد الرحمن بن
الحارث بن هشام وجّهه أطلب منه مغزاً : بإخاله هذه أربعة آلاف درهم وأنشد
هذه الأبيات الأربعة وقل سمعت حسناً ينشدها رسول الله ﷺ وساق
المؤلف القصة للمعرفة في الأغاني ^(١) وهي تنتهي بأن أبا بكر قال لعبد العزيز
ابن أبي نهل : قل أبيتاً تمدح بها هشاماً - يعني ابن المغيرة - وبني أمية فقال
الابيات العشرة المبسوطة بيت :

ألا الله قوم و لدت أخت بني سهم
ولما جاء بها قال له أبو بكر : قل قالها ابن الزبيرى ، قال فهي الآن
منسوبة في كتب الناس الى ابن الزبيرى

(١) ج ١ ص ٣٠ طبع بولاق

مرد المؤلف النصّة وقال « فأنظر الى [أبي بكر بن ^(٢)] عبد الرحمن بن
الحارث بن هشام كيف أراد صاحبه على أن يكذب وينتحل الشعر على حسان
ثم لا يكذبه هذا الانتحال حتى يذيع صاحبه أنه سمع حسناً ينشد هذا الشعر
بين يدي النبي ، سلك ذلك بأربعة آلاف درهم » ثم قال « فيفتن آخر
الأمر على أن ينحل الشعر عبید الله بن الزبيرى شاعر قريش . ومثل
هذا كثير »

إذا عثر المؤلف على قصة مصوغه في مثال رغبته ، نسي ديكارت ، ولعن
منهج ديكارت ، وأخذ يمدّلك بها حديث من شهداها بآذن تسمع ، وقلب يقفه
ويد تفس ، وانطلق يبنى عليها ويستنبط منها حتى يرضى
القصيدة منسوبة في كتب الناس الى عبد الله بن الزبيرى ، ونقل صاحب
الأغاني بسنده الى محمد بن طلحة أن عمر بن أبي ربيعة قالها ^(٣) ، ونقل بسنده
أيضاً عن « عبد العزيز بن أبي نهل » أنه هو الذي قالها ، وعزا الى أبي بكر بن
عبد الرحمن ماعزاً

ما وقف المؤلف على قصة أبي بكر هذا ومن يسميه « عبد العزيز بن أبي
نهل » حتى اعتنقها باليمين والشمال ، وضعا الى أشباهها مطبوعة على حجر وفيها
الذي وقعت فيه نسخة الأغاني ، وكذلك يفعل من يحاول التسلل على أمة
جعل الله منزلها فوق السماكين

هل وجد استاذ الآداب الجامعية في غير هذه النسخة من الأغاني أن في
الشعراء من يسمى « عبد العزيز بن أبي نهل » ؟ هو لا يعرف شيئاً عن هذا الذي
يسميه « عبد العزيز بن أبي نهل » سوى أن في نسخة الأغاني التي وقعت بين

(١) ساقطة من فلم الداعي لكتاب في الشعر الجاهلي

(٢) ج ١ ص ٣١

يديه أن صاحب هذا الاسم حكى قصة تخط من شأن أبي بكر بن عبد الرحمن.
وتشتمل على انتحال شعر، وعزوه إلى ابن الزبيري

ورود في سند هذه القصة من كتاب الأغاني ما نصه: «عن عبد العزيز بن أبي ثابت عن محمد بن عبد العزيز بن أبي نهرشل عن أبيه الخ» ففهم المؤلف أن محمد بن عبد العزيز روى عن أبيه عبد العزيز بن أبي نهرشل أنه قال له أبو بكر ابن عبد الرحمن: يا بلال! ههنا أربعة آلاف الخ

ولو كانت القصة ثابتة على هذا المساق لكانت في الشعراء من يسمى عبد العزيز بن أبي نهرشل، وفي الصحابة من يسمى بهذا الاسم أيضاً، ولكنك تبحث دواوين الشعر وكتب الأدب فلا تجد شاعراً يسمى «عبد العزيز بن أبي نهرشل» وتفحص الكتب المبسوطة في أحصاء أميئة الصحابة واستقصاء آثارهم فلا تجد صحابياً يسمى عبد العزيز بن أبي نهرشل. وأصل العبارة في نسخة مخطوطة (١): «عن محمد بن عبد العزيز عن ابن أبي نهرشل عن أبيه» وكذلك جاءت في نسخة الأغاني التي نقل منها المؤلف، حين أعاد صاحب الأغاني الحديث عن القصة في ص ٣١ بسند آخر ينتهي أيضاً إلى محمد بن عبد العزيز عن ابن أبي نهرشل

وإذا وضعنا هذه القصة وسندنا على محك النقد، اعترضنا في قبولها أمران:

(أولهما) أن السند يدور على عبد العزيز بن عمران، وهو ابن أبي ثابت، وقد توارد أهل العلم على الطعن في روايته. قال يحيى بن معين في شأنه «ليس بثقة» أما كل صاحب شعر، وروايته يفيد أن كان يشتم الناس ويطن في أحسابهم، ليس حديثة بشيء. وقال الحافظ أبو يحيى الذهلي «علي بدنة أن حدثت عنه حديثاً». وضعفه جداً. وقال البخاري: «منكر الحديث لا يكتب حديثه»

(١) النسخة البغدادية، ونسخة مصطفى فاضل بدار الكتب رقم ٨ أ بم

وقال ابن أبي حاتم «استنع أبو زرعة من قراءة حديثه وترك الزواية عنه» وقال ابن حبان «يروي المناكير على المشاهير»

فتبادلة هؤلاء الأعلام بعدم الثقة بما يرويه عبد العزيز بن أبي ثابت من الحديث، تجعلنا في ريب من هذه القصة التي تخالف ما في كتب الناس (تأنيهاً) أن أبا بكر بن عبد الرحمن بن الحارث كان من سادات التابعين وأحد الفقهاء السبعة المشار إليهم بالعلم والتقوى، وقد تصافرت كلمة أهل الحديث والمؤرخين على وصفه باستقامة السيرة ولم يمس به قلم أحد بسوء، وكان لكثرة صباه وصلاته يسمى راهب قريش، وكان عبد الملك بن مروان يكرمه ويقول: أني لأهم بالسوء أفعله بأهل المدينة فاذا ذكر أبا بكر فاستحي منه

فشبهة أبي بكر بالعلم والاستقامة إلى هذه المنزلة تبعنا من قبول قصة ترميه بمحاولة شاعر على أن يحدث عن رسول الله ﷺ كذباً. بل المظنون في رجل كاذب يكره بن عبد الرحمن أن يتعرف عن هذه السخافة البادية في القصة ويستغني عن فخر الجاهلية بما آتاه الله من علم وتقوى وحسب وجه

وإذا جاءت رواية على خلاف ما في كتب الناس، وكان الراوي غير ثقة، وكانت سيرة هذا الذي تحدث عنه الراوي المتهمة بعيدة عن وصية ما ينسب إليه، لم يبق لهذه الرواية الشاذة إلا أن تسقط غير مأسوف عليها

ذكر المؤلف أن من تأثير الدين في انتحال الشعر ما يضيئه الزواة إلى أخبار الأمم القديمة كعاد ونمود وقال: أن ابن سلام قد كفاه تقده حين أثبت أن هذا وما يشبهه مما يضاف إلى تميم وجبر موضوع منتحل، ثم قال في ص ٧٦ «وإن إسحاق ومن إليه من أصحاب القصص لا يكتفون بالشعر يضيفونه إلى عاد ونمود وتبع وجبر، وإنما هم يضيفون الشعر إلى آدم نفسه، فهم يزعمون أنه

وفي هابيل حين قتله أخوه قابيل . ونظن من الاخالة والاملال أن تفت عند هذا النحو من السخف »

هذا الشعر الذي ينسب الى آدم عليه السلام قد أنكره كثير من أهل العلم . فهذا صاحب الكشاف يقول في شأنه « هو كذب بحت وما الشعر الا منحول ملحون » وقال الرازي « ولقد صدق صاحب الكشاف فيما قاله فان ذلك الشعر في غاية الأركاذ لا يليق الا بالهوى » وأورد هذا الشعر سبط ابن الجوزي في مرآة الزمان وقال « وهذا ما ذكره الثعلبي وهو شعر ركيك مزحوف ، وقد أنكر ابن عباس هذا الشعر ، وقال : من قال ان آدم قال شعراً فقد كذب على الله ورسوله » وإذا كان علماء الأدب والتفسير قد نهوا على أن الشعر المضاف الى آدم وعاد ونمود وتبع وجبر منحول مصطنع فلا مزبة للمؤلف في حديثه هذا الا أنه ساق الكلام في صورة تضع في نفس القاري أن شعر آدم لم يتعرض لانكاره أحد من قبله

عاد المؤلف الى الحديث عن الشعر الذي يستشهد به الرواة والمفسرون على ألفاظ القرآن ومعانيه حتى قال « فحروصاً على أن يستشهدوا على كل كلمة من كلمات القرآن بشيء من شعر العرب ثبت أن هذه الكلمة القرآنية عربية لا تبدل الى الشك في عريتها »

وقال في ص ٧٧ « وأما نعيد شيئاً واحداً وهو أننا نعتقد أنه اذا كان هناك نص عربي لا تقبل لغته شكاً ولا ريباً ، وهو لذلك أوثق مصدر للغة العربية ، فهو القرآن : وبخصوص القرآن وألفاظه يجب أن يستشهد على صحتها بسمونه الشعر المجاهلي بدل أن نستشهد بهذا الشعر على انصوص القرآن . ولست أفهم كيف يسرب الشك الى عالم جاد في عرية القرآن واستقامة ألفاظه وأساليبه ونظمه على ما عرف العرب أيام النبي من لفظ ونظم واسلوب »

لم يستشهد العلماء على كل كلمة من كلمات القرآن بشيء من شعر العرب فان أغلب كلامه ظاهر لا يحتاج الى تقرير معناه أو وجه اعرابه الى شاهد ، وقد سبق لنا كلمة في هذا الصدد ، وقلنا لكم ما قال الرازي وابن حزم فيها أنكاره على بعض النحاة من الاستشهاد على القرآن بالشعر أو توقعهم في الاستشهاد بالقرآن ، وأما نعيد شيئاً واحداً وهو أن إنكل الاحتجاج بالشعر على القرآن رأي قديم ، وزعم المؤلف أنه الصانع له تغدير في تاريخ أدب اللغة العربية ، وما كان لاستاذ الآداب أن يغير تاريخها الى حد أن يأخذ الرأي الذي نشأ في المائة الثالثة أو الرابعة أو الخامسة وبجعله ابن المائة الرابعة عشر . وليس التصرف في تاريخ الآراء بأقل جنابة من أن يدعى لطلابه أن الرازي أو ابن حزم أو أبا بكر بن الانباري من علماء هذا العصر وأهمهم لا زالوا أحياء يترقون

يقول أبو بكر الانباري « قد جا عن الصحابة والتابعين كثيراً الاحتجاج على غريب القرآن ومشكله بالشعر ، وأنكر جماعة لا علم لهم على النحويين ذلك وقالوا : اذا فعلتم ذلك جعلتم الشعر أصلاً للقرآن . قالوا : وكيف يجوز أن يحتج بالشعر على القرآن ، وهو مضموم في القرآن والحديث » ثم قال « وليس الأمر كما زعموه من أننا جعلنا الشعر أصلاً للقرآن بل أردنا تبين الحرف الغريب من القرآن بالشعر ، لأن الله تعالى قال « انا جعلناه قرآناً عربياً » وقال « بلسان عربي مبين »^(١)

وان شئت حديثاً يزيدك ثقة بما قال أبو بكر بن الانباري في جواب جماعة لاعلم لهم ، قالك الحديث :

في القرآن كلمات ذات معانٍ مفردة يعرفها الجمهور من الناس ، وهذه الكلمات لا يحتاج مفسر الآية الى الاستشهاد عليها بشيء من الشعر أو النثر

وفي القرآن كملت ذات معان متعددة ، ومن هذه المعاني ما هو معروف متداول في الاستعمال ، ومنها ما ليس كذلك ، فإذا اقتضت البلاغة في نظر المفسر أن يحل مثل هذه الكليات على معنى غير المعنى المعروف لدى الجمهور احتاج الى الاستشهاد بنظوم او منشور تكون دلالة على هذا المعنى واضحة ، حتى لا يتردد في قبول التفسير من لم ينف على ان هذه السكامة قد تستعمل عربية في غير ما هو مأوف لدى الجمهور

وفي القرآن كانت غريبة يحتاج المفسر عند بيان معناها الى الاستشهاد بشي . من كلام العرب حتى يعلم طالب العلم أن التفسير لم يخرج عن حدود اللسان العربي فيطمئن الى صحة التفسير الى أن القرآن عربي ، فان هذا لا يشك فيه أحد مطلق الرجاين يطوف أنى شاء ، ولتقي عن شاء .

وفي القرآن آيات تحمل أوجهاً من الاعراب ، ومن الواضح أن معنى الآية يختلف باختلاف وجه اعرابها ، فقد يختار المفسر من الاعراب وجها يلقى بالبلاغة أو أثبت بحكمة المعنى ، ويكون هذا الوجه من الاعراب يستند الى حكم عربي غير معهود لبعض أهل العلم ، فيخشى انكارهم لان يكون هذا الوجه صحيحا عربية فيبعد الى دفع هذا الانكار بإقامة شاهد من لسان العرب على صحة ماذهب اليه من الأعراب

فلاستشهاد بالشعر على القرآن قائم على دواع معقولة ، أما أن المستشهد يحظى ، أو يصيب ، يأتي بالمثل الصادق أو ينتهك ، فذلك بحث آخر سنفصله لك في مقالة أخرى

قال المؤلف في ص ٧٧ « وأما تلك مسألة أخرى وهي أن العلماء وأصحاب التأويل من الموالى نوع خاص لم ينفقوا في كثير من الأحيان على فهم القرآن

وتأويل نصوصه ، فكانت بينهم خصومات في التأويل والتفسير . وعن هذه الخصومات نشأت خصومات أخرى بين المفتاه وأصحاب التفسير »

من يحق له أن يفسر القرآن طائفتان : طائفة لم تبلغ درجة الاجتهاد في الاحكام الشرعية كسيبويه والراجا والزمخشري . وطائفة بلغت درجة الاجتهاد كالأئمة الأربعة ، ومن المأخوذ في شروط المجتهد أن يكون بمكانة واسعة في علوم اللسان بحيث ينتقه في معنى الآية بنفسه ، ويفصل الحكم على مقتضى علمه ، ومتى وجد اختلافا في حكم لغوي جرد نظره لاستطلاع الحقيقة ، ولا يقف وقفة الحائر أو يستند الى أحد الآراء ، على غير بينة

وإدراك الغاية منزلة الاجتهاد في علم اللسان العربي لا يستدعي زماناً واسعاً جداً حتى يقال إن اشتراطه إقامة لعقبة كؤود في سبيل الاجتهاد في الاحكام ، فان الذي يقتضي بحثاً منوacula زماناً قد يأتي على معظم العمر هو التوصل في هذه العلوم ونقص آثارها ثم التوسع في بسط أدلتها وتفصيل أحكامها ، وهذا أمر زائل قد لإحراز ملكة قوية وبصيرة نافذة يرجع اليها عند الحاجة الى تحقيق بحث أو تفصيل خلاف

فلا يصح أن تكون خصومات المجتهدين الذين ساهم المؤلف أصحاب التفسير ناشئة عن خصومات أصحاب التأويل من الموالى أو غير الموالى ، فان المجتهد لا يثن بتأويل غيره ، وإنما يبني الحكم على مايفهمه من الآية بنظر مستقل

انساب المؤلف يتحدث عن فكرة ما ينتحل العلماء من الشعر المجاهلي ، وقال في ص ٧٨ « فاعلمتة يثبتون مذهبهم بشعر العرب المجاهلين . وغير المعتزلة من المساللات ينقضون آراء المعتزلة معتمدين على شعر الجاهلين ، وما أرى إلا أنك ضاحك مثلي أمام هذا الشطر الذي رواه بعض المعتزلة ليثبت أن

كرسي الله الذي وسع السموات والأرض هو علمه ، وهذا الشطر هو قول الشاعر (المجهول طبياً) : « ولا بكرسي » (١) علم الله مخلوق »

يقول ابن قتيبة في التأويل : « وسروا القرآن ، أعجب تفسير ، يريدون أن يردوه إلى مذاهم ، ويحولوا التأويل على نحلهم ، فقال فريق منهم في قوله تعالى : « وسع كرسيه السموات والأرض » أي علمه ، وجادوا على ذلك بشاهد لا يعرف ، وهو قول الشاعر : « ولا بكرسي ، علم الله مخلوق »

وقال الاستاذ مصطفى صادق الرافعي في كتاب تاريخ آداب اللغة العربية : « وهنا ضرب ثالث من الشواهد نشأ في القرن الثالث ، وهو ما يولده بعض المعتزلة والمتكلمين الاستشهاد به على مذاهم ، وكانت رواية الشعر فيهم يومئذ عامة » وساق على هذا كلام ابن قتيبة للملح الذي أتم ، وأضاف إليه مثالا آخر من كتاب الميوان للجاحظ

لاتزيد أن نقول : ان هذا مما تقدمه أهل العلم قبل المؤلف ، ولا تزيد أن نبحت في أن المؤلف يعرف لهذا الغرض مثالا غير هذا الذي ذكره الاستاذ الرافعي ، أم لا يعرف ، وإنما أريد أن أقول : ان المؤلف يدعي أن المعتزلة يعتمدون على آراء المجهولين ، ثم يسوق الشاهد ويصف قائله بأنه « المجهول طبياً » قال ابن قتيبة « بشاهد لا يعرف » . وإذا لم يذكرنا أئمة باسمه ، وكانت عاداتهم الاستشهاد بالشعر العربي جاهلياً كان أو إسلامياً ، فمن أين علم المؤلف أنهم نسبو هذا الشاهد إلى الجاهليين ؟

تحدث المؤلف بأن كذب أصحاب العلم على الجاهليين كثير ثم قال في ص ٧٨ « لا مرما كان البدع في العصر العباسي عند فريق من الناس ان يرد كل شيء . (١) كذا في كتاب الشعر الجاهلي ، والله تعريف من التاسع والصدوب « بكرسي » بصيغة الفعل

إلى العرب حتى الأشياء التي استحدثت أوجاه بها المغلوبون من الفرس والروم وغيرهم . وإذا كان الأمر كذلك فليس لانتحال الشعر على الجاهليين حد . وأنت اذا نظرت في كتاب الميوان للجاحظ رأيت من هذا الانتحال ما يقتضيه وبرهيك »

لم يكن أهل العلم يأخذون الشعر على أنه جاهلي من كل من يكتبه في كتاب أو ينشده في مجلس . بل كانوا يفرقون بين هذا الذي يرويه الثقات أو تتعدد مآخذة كالفضليات والعلقات وبين ما يرويه أناس تقدمهم فلم يجدوهم على ثقة ، ومن هذا النوع ما ينفرده بروايته الملاحظ ، فأنهم كانوا يعدون أساذيه وأدبه مما يستعان به على السمر ، قال أبو منصور الأزهري في مقدمة تهذيبه يصف الملاحظ « وكان أوتي بسطة في لسانه ، ودياناً عذبة في خطابه ، وبجبالاً واسعاً في فنونه ، غير أن أهل المعرفة بلغات العرب ذموه ، وعن الصدق دفعوه ، واخبر أبو عمرو الزاهد أنه جرى ذكره في مجلس أحمد بن يحيى فقال : « اعزبوا عن ذكر الملاحظ فانه غير ثقة ولا مأمون » . ويثبت بأن من هذه الاشعار العربية ما لا يتقن بروايته ويعدونه فيما يسمر به عند الملوك ونحوهم قول ابن سلام بعد ان ساق يبين نسيان أبي لبيد « ولا اختلاف في هذا » أنه مصنوع تنكر به الاحاديث ويستعان بها على السمر عند الملوك ، والملوك لا تستصفي »

فأرويه الملاحظ في نحو كتاب الميوان من الشعر وينفرد بروايته لا يثق به أهل العلم ولا يثبتون عليه تاريخاً ، ولا يعولون عليه في تقرير حكم أو قاعدة لغوية وإنما يقرأونه من حيث انه أدب ، وهو من أدب اللسان وان كان معزواً إلى غير قائله

ذكر المؤلف أن تأثير العواطف الدينية في انتحال الشعر واضافه الى الجاهليين ذوقاً ، وأنت ما تحدث به من قبل فنوتها الحبيبة ، ويريد الآن أن

يتحدث عن أعظم هذه الفتن كلها وهو هذا النوع الذي ظهر عندما استؤنف الجسدال في الدين بين المسلمين وأصحاب الملل الاخرى ، ولا سيما اليهود والنصارى . ثم قال في ص ٨٠ « ذهب الجادلون في هذا النوع من الخصومة مذاهب لا تخلو من غربة نحب أن نشير الى بعضها في شي . من الالجاز . أما المسلمون فقد أزدادوا أن يشبوا ان الاسلام أولية في بلاد العرب كانت قبل أن يبعث النبي ، وأن خلاصة الدين الاسلامي وصفته هي خلاصة الدين الحق الذي أوحاه الله الى الانبياء . من قبل . فليس غريباً أن نجد قبل الاسلام قوماً يدينون بالاسلام أخذوه من هذه الكتب السماوية التي أوحيت قبل القرآن »

يصرح القرآن بأن ابراهيم عليه السلام بنى البيت الحرام ، وأن العرب اتنازلين حول مكه من ذريته ، وأن لهذا الرسول شرعية ، وأن شريعته وشريعة الاسلام تتحدان في التوحيد الخالص وبعض الاحكام والآداب ، ولانحداد الملتين في العقائد والآداب نطقت الآيات بأن دين الاسلام هو ملة ابراهيم عليه السلام ، فقال الله تعالى « وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة أبيكم ابراهيم » وقال « قل صدق الله فأتبعوا ملة ابراهيم حنيفا » وقال « قل إني هداة ربي الى صراط مستقيم ديناً حنيفاً ملة ابراهيم حنيفا »

فمن أن الاسلام أولية في بلاد العرب ثابت بنص القرآن لا أن المسلمين يريدون اثباته

والقرآن أيضاً يقول : ان الدين الاسلامي هو الدين الحق الذي أوحاه الله الى الانبياء . من قبل فقد رأيتوه كيف يسمى دين الاسلام ملة ابراهيم عليه السلام ، ورأيتوه يقول لحمد صلوات الله عليه « أولئك الذين اتيناكم الكتاب والحسك والتوبة . فان يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين . أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده »

ثم هو يسوق قصص الانبياء . من قبل ، ويأتي في بيان ما يدعون اليه على ما يدعوا اليه الاسلام من التوحيد الخالص ، واختصاص الخالق بالعبادة ، واعتقاد أن غير الله لا يملك خيراً ولا نفعاً ، الى ما يشاكل هذا من آداب رفيعة واخلاق فاضلة

فهذا الذي يعزوه المؤلف لارادة المسلمين انما يقوله القرآن ، والمؤلف يريد نفيه وليس له على هذا التلغبي من حجة غير ما تعلمه من قدام الجاحدين من نحو التهمك والانكار الذي يأتيك عارياً من كل حجة وشبهة تشبه أن تكون حجة

قال المؤلف في ص ٨٠ « والقرآن يتحدثنا عن هذه الكتب ، فهو يذكر التوراة والانجيل ومجادل فيهما اليهود والنصارى : وهو يذكر غير التوراة والانجيل شيئاً آخر هو صحف ابراهيم ، هو هذه الحنيفة التي لم نستطع الى الآن أن نتيين معناها الصحيح »

اتفقت الاديان الثلاثة على نبوة ابراهيم عليه السلام ، ودل القرآن بما يحكيه من محاجته وقومه وما يأتي عليه من آداب شريعته أنه كان يدعو الى التوحيد ومكارم الاخلاق ، ولهذا المعنى سمي حنيفاً ، أي مستقيماً ، وكذلك سميت ملة الحنيفة ، نسبة الى الحنيف وهو المستقيم ، وكل نبي حنيف ، وكل شريعة سماوية حنيفة ، وانما سمي ابراهيم عليه السلام حنيفاً لملة حنيفة تنبينا على خطأ من يدعون أنهم على ملة ابراهيم وهم يعملون على شاكاة غير مستقيمة ، ولذلك ترى القرآن يصفه بقوله « حنيفا » ويتبع هذا الوصف بقوله « وما كان من المشركين »

فان المؤلف أنه لم يستطع أن يبين معنى الحنيفة من القرآن ، فالقرآن ينادي على هذا المعنى ويعبر عنه بأفصح بيان ، وإن أراد أنه لم يستطع أن يبينه

من ناحية غير ناحية القرآن ، فليدنه أن مالا يستطيع أن يتبينه كاعلموا الرياضية والطبيعة

قال المؤلف في ص ٨٠ « قد أخذ المسلمون بردون الاسلام في خلاصته الى دين ابراهيم هذا الذي هو أقدم وأقرب من دين اليهود والنصارى » القرآن هو الذي يرد الاسلام في خلاصته الى دين ابراهيم عليه السلام ، والأديان السابوية تشترك في الدعوة الى توحيد الله وإفراذه بالعبادة ، وهي من هذه الحجة متائلة لا يفضل فيها دين على آخر ، ولا يقال : ان ديننا أثنى من دين الآخر ينظر الى خلوصه من تحريف يطمس الطريق الى معرفة حقائقه ، وإنما تفاضل الأديان بكثرة ما فيها من حكمة وموعظة ، وبسعة ما ينطوي تحت أصولها الأجنبية من مصالح الأمم ، وتفاوت ما يدل على صدق المبعوث بها من آيات خالدة

قال المؤلف في ص ٨١ « وشاعت في العرب أثناء ظهور الاسلام وبعده فكرة أن الاسلام يحدد دين ابراهيم . ومن هنا أخذوا يعتقدون ان دين ابراهيم هذا قد كان دين العرب في عصرهم العصور ثم اعرضت عنه لما أضلها به المخلون وانصرفت الى عبادة الأوثان »

القرآن هو الذي ينشأ بأن الاسلام يهدي الى الدين الحق الذي كان عليه ابراهيم وغيره من الأنبياء ، وإذا ذكر ابراهيم عليه السلام فلا نه أقدم الرسل الذين لم يزل في الأمم من ينتهي الى شريعتهم ، أو لأن نبوته يترف بها اليهود والنصارى والوثنيين من العرب جميعا ، أو لأن الاسلام يوافق آداب شريعته أكثر مما يوافق التوراة والإنجيل

فدعوى المؤلف أن مجددين الاسلام لدين ابراهيم عليه السلام فكرة شاعت

في العرب أثناء ظهور الاسلام ، أنما هي زعمهم لا يرجى للتاريخ حقا ، ولا يرجى للدين حرمة ، وكذلك يفعل من يحس أن خلفه أو بين يديه طائفة تملذ هذه النعمة وإن كانوا من قوم لا يعلمون

ذكر المؤلف ما جاءت به الرواية من أن أفراداً من العرب قبل البعثة تحدوا بما يشبه الاسلام وقال في ص ٨١ « وتؤيد ذلك يسير ، فهم أتباع ابراهيم ، ودين ابراهيم هو الاسلام . وتشير هذا من الوجهة العلمية يسير أيضاً ، فأحاديث هؤلاء الناس قد وضعت لهم وحملت عليهم حبلاً بعد الاسلام ، لا لشيء الا ليثبت أن الاسلام في بلاد العرب قدمة وسابقة »

شأن الباحث يجد ألا يكتفي في انكار رواية أو روايات يدعى أنها وضعت وضعاً وحلت حبلاً ، ثم يسمى هذه الدعوى تفسيراً لها من الوجهة العلمية . والمؤلف يفعل هذا لأن العمل في نظر هذه الطائفة القليلة التي تدق له الهوا بالنصبة إنما هو ان يقول فيتمك ، والتهمك في نظر هؤلاء السذج خير من العلم ، وأشد وقفاً على أذواقهم من سبعين برهاناً .

انكار المؤلف لأن يبقى اثر لدين ابراهيم عليه السلام في بلاد العرب ، مبنى على إنكار وجود ابراهيم أو هجرته وهجرة اسماعيل الى مكة ، وقد عرفت أن هذا الانكار لا يقيم على بحث واستدلال ، وإنما هو وليد نزعة لست اعلم بنشأتها وصانغ قلب المؤلف بعضهم من هؤلاء القراء .

اما الذين يريدون ان يكونوا في البحث على بيئة قائم يضعون هذه الاشعار وما يتصل بها من الاخبار موضع النقد ، فما وجدوا في روايته أو في ألفاظه أو في معانيه ما يدل على وضعه أو يحير الى رية اطرحوه أو ارتابوا في امره ، وما وجدوه سليماً من كل جانب قبلوه وتناقلوه

قال المؤلف في ص ٨٠ « وعلى هذا النحو تستطيع ان تحمل كل ما نجد من هذه الاخبار والاشعار والاحاديث التي تضاف الى المجاهلين والتي يظهر بينها وبين ما في القرآن من الحديث شبه قوي او ضعيف »

من شاء أن ينظر الى قاعدة تمتد الى غير نهاية ، ولا تصل بما عسكنا أن نزول إلا ارادة هذا المؤلف ، فلينظر الى هذه الفقرة التي تمثل قلماً يشتهي أن يكتب فينتسك ويرى بالحديث في غير قياس

✽ كل شعر او خبر او حديث يضاف الى المجاهلين ويكرن بينه وبين آية من القرآن شبه قوي او ضعيف فهو مصنوع :

اليس من الجائز أن ينطق العرب بحكمة فيأتي القرآن بهذه الحكمة على وجه البليغ وأدق :

أمن الحق أن نكر ان العرب قالوا مثلاً - « القتل أنفى للقتل » لمجرد شبهه بقول القرآن « ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب » ! او من الحق أن نكر ان زهيراً قال :

ومن هاب أسباب المنايا ينالته ولو رام أسباب السماء بسل
لان له شياً قوياً أو ضعيفاً بقول القرآن : « أيها تكونوا يدركم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة »

فان اراد المؤلف من الشبه المعاني الدينية ، قلنا : هو إذأ يجدثنا برأي مرغليوث كأنه يأبى أن يجي له في ذلك المثال باقية

أورد مرغليوث شبهة خلط الأشعار المعزوة الى المجاهلين من الصبغة الدينية وقد سقناها لكم مع ما يديقها ، ثم قال : ثم نجد شعراء المجاهلين يسمون كثيراً في أشعارهم ، ولكن كل إيمانهم الواردة في دواوينهم هي بالله ، وذكر أن كثيراً من هذه الأشعار تشتمل على عقيدة التوحيد التي تنسب التصرف الى الله ، وعلى

أشياء. انما يذكرها القرآن ، وأورد شواهد شتى وقد تعرض المستشرق ادور برولونش في مقاله الصادر في مجلة الادبيات الشرقية^(١) لاجث في هذه الشبهة فقال « إن لغة الشعركانت معينة ومحصورة ، ولهذا قال (كاسكل) في كتابه المسمى (البحث في الشعر العربي المجاهلي)^(٢) : ان الشعر لم يذكر اسم معبود قبييلة ، بل اكتفى بذكر الحظ والطالع والنساء لأنها كانت معتقدتهم جميعاً

وامم الله وأن لم يكن بمعنى التوحيد الوارد في الاسلام - كل فوق أرباب جميع القبائل ولا يختلفون في الاعتقاد به ، راجع كتاب وطوزن المسعى (بقايا الوثنية العربية)^(٣) وعليه فليس من المستغرب أن ترى اسم الله كثيراً ما يذكر في لغة الشعر المجاهلي ، وليس لنا أن نهد البيت مزوراً لمجرد اشتباهه على ذكر الله أو الآله . أما الأبيات التي ذكرت فيها عبارات قرآنية والتي ذكر لنا منها (مرغليوث) بعض الأمثال فيصح لنا أن نأخذ فيها بملاحظة (الورد) في كتابه (حقيقة الشعر المجاهلي)^(٤) و (يسال) في ملاحظته على شعر عمرو بن قتيبة ، وهي « يجب علينا أن نفحص موضع البيت من القصيدة لنعلم هلها بأقوال الشاعر المنسوبة اليه » ثم قال « ليس من الممكن أن أذكر كل المواضع التي ذكرها مرغليوث وقال : إنها إسلامية ، فلانسان أن يدققها ويفندها »

ولعلك تزداد خبرة بأن المؤلف يملأ حوصلته من كتب المستشرقين وبرفع بها رأسه متطاولا على الشرقيين تسالول من لا يبالي عاقب الاقتضاح .

(١) صدر اكتوبر سنة ١٩٢٦

(٢) ص ٥٤ طبع سنة ١٩٢٦

(٣) ص ١٨٤ طبع سنة ١٨٨٧

(٤) ص ٢٧

(٥) ص ٤

وستعرض لهذا البحث ثروة أخرى فإن المؤلف أعاده فيما تحدث به عن شعر عبید

طعن المؤلف في القرآن على نفسه وقد عثر ما يرضى شركاؤه ، وتذكر - والشيء بالشيء يذكر - أن المستشرق (كايان هوار) كان قد زعم في فصل نشرته له المجلة الاسيوية - أنه استكشف مصدراً جديداً للقرآن وهو شعر أمية ابن أبي الصلت

أسهب المؤلف في حديث ذلك المقال وتغنى فيه من روح تلك العناية المبيتة ، وأما خالفه في وثوقه بصحة هذا الشعر المنسوب الى أمية بن أبي الصلت . ومن رغبت اليه نفسه في أن يربها باطلين يتباريان في الهجوم على حق ، فليُنظر الى حديث (هوار) والمؤلف عن شعر أمية بن أبي الصلت

يثق هوار بصحة ما يعزى إلى أمية بن أبي الصلت من الشعر ، وزعم أنه من المصادر التي استمد منها النبي عليه الصلاة والسلام القرآن . ورأى المؤلف أن الاعتراف بصحة الشعر المعزى الى أمية يضر بنظرية إنتكاز الشعر الجاهلي ، وهوله في تقرير هذه النظرية ما يوجب ترجيح على ما أوجب القول بأن من مصادر القرآن شعر أمية ابن أبي الصلت ، ولأشياء بعد أن حدثك بلسان المستشرقين « أن القرآن تأثر باليهودية والنصرانية ومذاهب أخرى بين يمين كانت شائعة في البلاد العربية وما جاورها »

فالمؤلف لم يخالف (هوار) في زعم أن شعر أمية من مصادر القرآن إلا بعد أن أدرك أنه في غنى عن شعر أمية بما قصه عليك من تأثر القرآن باليهودية والنصرانية ومذاهب أخرى بين يمين

ولا تدري كيف غلب على المؤلف أن يوافق (هوار) في صحة شعر أمية

حتى يستفيد شهة على القرآن ، ثم ينكره جمعاً لشملة نظرية الشك في الشعر الجاهلي ، وما عليه إلا أن يقول تلك الطائفة اقليلة المستتيرة : اعتقدوا أن هذا شعر أمية يقولكم حتى تنكروا للقرآن ، وأنكروه بهقولكم حتى ينظم شمل نظرية الشك في الشعر الجاهلي ! وإذا وجد في أبناء الأريبيين من تقبل منه مثل هذا الهذيان ، وتحدث به في مجلس ينبغي ألا تسمع فيه لأغنية ، أفلا يقبله الأطفال الذين يخرج لهم المنكر من طريق الحق فيفربون أعينهم على شائهم ويرجون له الموهبة بالتصديده رجاء

ما يقوله المستشرقون ويحكيه عنهم المؤلف . من أن القرآن مصادر ، هي اليهودية والنصرانية ومذاهب بين يمين ، ليس بشبهة جديدة ، ولا هو « من النتائج العلمية القيمة » التي انتهوا إليها على مناهج النظر الصحيح

لا نزدري القرييين وعلموهم الغزرة وإجادتهم النظر في الماديات وما تنظم به مرافق الحياة ووسائل العمران الذي نشدهم بأبصارنا ونفسه بأيدينا ، ولكنهم لم يبلغوا أن يمتازوا بالثقافة في كل علم حتى الباحث التي لا يتوقف ادراك حقائقها الا على ذكاء الباحث وصفاء بصيرته

فإن كان المؤلف يضمن قلبه بين أصابع المستشرقين ، وبملاً جوابه من حقائق المستشرقين ، ويستنبى تلك الطائفة باسم المستشرقين فإن للناس بصائر تأتي لهم أن يقدحهم في الفرق بين الحق والباطل ، والفصل في أسباب السعادة والشقاء ، ولا سيما بعد أن رأوا فيهم صفواً وكذرا ، ونظاماً وخللاً ، وأدباً وفساداً ، وذلك وبها ، وصلاصة وتصفاء

من درس حال الثقات من علماء الحديث والآثار لا يمتري في أنهم يروون الأحاديث والآثار بأمانة ، ولا يخطئ على بالهم أن يكتبوا من السيرة النبوية صفيراً أو كبراً . دخل في الرواية الوضع لأسباب بسطناها في مقدمة الغنى عن المخطوط ، أما أن يعمد الرواة الى أن يحذفوا

من السيرة النبوية ما وقع الى اسماهم فذلك ما لا يتصوره العارف بحقيقة الرواية فن توجه قصده الى شيء يتصل بالسيرة النبوية فليبحث عنه في كتب الآثار وتاريخ عبد النبوة ، فانه يجد فيها بعد الموثوق بروايته ما يمكن للجاءلين والمناقضين اقصاه بأكل الحليقة ، وبرى قواعد أهل الحديث كيف تعمل في الروايات فتدفع هذه الرواية الى اليقين والأخرى الى الشكال

ليس في الروايات صحيحها وأسايلها أثر يدل على أن النبي عليه الصلاة والسلام يرح مكة قبل البعثة وغاب عن قومه الاماروي من خروجه مع عمه أبي طالب الى الشام خطرة ، وسفره في تجارة لخدجية بنت خويلد خطرة أخرى . فلا يستقيم لأحد ادعاء أنه تعلم القراءة ودروس التوراة والانجيل مدة مقبلة عن مكة قومه لا يشعرون ، فان اسفر التجارة أياما معدودة لا تنكفي لدروس ديانة أو ديانتين لا سبيل بعد أن أقام منها أوقات الاشتغال بشأن التجارة ، وما حال المسافرين للتجارة منا ببعيد

ولا يصح لأحد أن يدي أنه عليه الصلاة والسلام تعلم كتب اليهود والنصارى ومذاهب بين بين مكة وعلى مرأى من قومه إذ لو وقع شيء من هذا لم يجز في القرآن آيات تصفه بعدم القراءة والثاني من البشر ، وان جادت هذه الآيات وكلفت قد تعلم من يهودي أو نصراني لم يجد من قومه وعشيرته الذين رأوه يقرأ ويستمع أنصارا الى الله يؤمنون به ويجلسون بين يديه كأنما على رؤوسهم الطير

ولا يصح أن يكون عليه الصلاة والسلام قد تعلم كتب اليهود والنصارى ومذاهب بين بين في خلوة وعلى حين غفلة من قومه ، فان تلقى بعض الكتب في خفاء قد يمكن للرجل الغريب في مدينة لا يعرف فيها الا بضعة أشخاص يلاقونه في الشهر أو في الاسبوع أو في اليوم مرة أو مرتين ، أما رجل ذو عشرة وذو

مزايا تلت له الانظار وتجذب له القلوب كمحمد بن عبد الله ^{عليه السلام} ينشأ في بلدة لها طرق محدودة وببوت معدودة كمكة ، فليس من المتصور أن يتكلم من التردد على موطن يختل فيه يهودي أو نصراني دون أن يشعر به أحد من قومه أو عشيرته الأقربين

وليس من المتصور أن يقال : قد وقعت لي يده نسخة من التوراة وأخرى من الانجيل ، لانها لم يخرجها الى لسان العرب بعد ، ولا يقرؤها الا من درس اللغة العربية ، ولو درس النبي عليه الصلاة والسلام تلك اللغة وعرف كيف يقرأ حروفها الهجائية لما عرج القرآن على وصفه بالامية ولما ظل - النبي صلوات الله عليه - يتلو آياتها والناس يشهدون ويؤمنون . إن رب رجلا له أولو قري يجاورونه وخافقه من غيرهم يعرفونه أو يصادقونه لا يمكنه أن يتعلم علما أو لسانا دون أن يشعر به أحد منهم ولو اجتهد في أن يكتم أمره ويبس في وجوههم كل سبيل

هذا شأنه قبل البعثة ، أما زعم تعلمه لما في التوراة والانجيل ومذاهب بين بين بعديهم بالدعوة ، فبطالانه أشد بدهاء ، اذلا يلائم حكمه القائم بتلك الدعوة المؤثرة بكل جد وحزم ان يجادل اليهود والنصارى ويشتم بينه وبينهم الخصام ، ثم يطلب لديهم علم التوراة والانجيل ، ولو طلب لديهم ذلك لاقام في سبيل دهرته عتبة كوكوداء ، فقد أصبح بعد ظهوره بالدعوة مرموقا بكل لحظ مشارا اليه بكل بيان ، ولا سبيل بعد ان استجاب له طائفة يجلسون اليه بالهشي والاكابر ومن الباطل على البداة ان يأخذ علوم هذه الاديان عن أسلم من أهلها ثم يجي ، بها في القرآن على أنها وحى يوحى ، ولو جرى شيء من هذا لكان سببا لارتداد الطائفة التي أخذتها أو الطائفة التي سمعته بجوارها ، ولو وقع ارتداد على هذا الوجه لوجدنا له في الرواية أثرا

قص علينا القرآن قول بعض الذين أشركوا : إنه ساحر ، وقول آخرين

إنه يجنن ، وقول طائفة ثالثة : إنه شاعر ، وأضاف إلى هذا قول بعضهم « إنما يعلمه بشر » ، وأورد هذه المزام استخفافاً بأقوال يعلم العارفون بنشأة النبي عليه الصلاة والسلام وأطوار حياته أنها إنك ممتري ، كما يعلم الذين أوتوا الحكمة والروية أن صاحب هذه الآيات الباهرات والسيرة التي لم تنمض الأيام بما يشهبها ، بري من أن يقول شيء ، هو من عند الله ، وما هو من عند الله ، ولو كان المقام للبحث عن دلائل النبوة لأنتيك بالحق الذي تتسلل من ساحة هذه المطالعن والمغامر يواذا

ولو سلمنا أن مجاهد في القرآن من الأحكام والأنباء ، المتصلة بالتوراة والانجيل قد يكفي فيه لقاء الصدقة أو الاستماع إلى من يتحدث به على قاعة الطريق ، لكن في دلائل النبوة ما يصدق بأن تلقى النبي عليه الصلاة والسلام بعض هذا القرآن من لدن بشر ، غير واقم وغير محتمل لأن يكون قد مجي . القرآن على وجه التدكرة والموعظة بنياً يعلمه الناس من قبل ، ولكنه لا يقول الاحقا ، ولا يحكي إلا واقعا ، ومن زعم أنه يعط بالتقص الباطلة فأنما هو الطعن بمكيدة ، والله لا يندى كيد الخائنين

ولا بأس بأن يكون القرآن موافقاً للتوراة والانجيل في بعض الشرائع أو الانباء ، بل تكون هذه الموافقة حجة على صدق الدعوة ، وعلى أن هذه الأحكام أو القصص من بقايا الوحي التي نزل على موسى وعيسى عليهما السلام ، وإنما يحل بصحة الكتاب أن يشرع أحكاماً وسنناً لاترضى العقول الراجحة عن حكمها ، أو يأتي بقصة ترددها الطرق العلمية من جنس أو قتل أو رواية قاطعة والقرآن بري من مخالفة الطرق العلمية ومن كل وجه يحل بالحكمة الا في نظر من يرى أن السعادة في الخلاعة ، وأن راحة الضامير في الجود بمبدع الخليفة

ذكر المؤلف أنه يقف من شعر أمية وقتته من شعر الجاهلين جميعاً ، وأنه يشك في صحة شعره كما شك في صحة شعر امرئ القيس والأعشى وزهير ، ولم يكن لهم من النبي موقف أمية ، ثم قال في صحيفة ٨٤ : « ثم إن هذا الموقف يحمل على أن أرتاب في شعر أمية من أبي الصلت ، فقد وقف أمية من النبي موقف الخصومة : هجا أصحابه وأبد مخالفه ورفى أهل بدر من المشركين . وإن كان هذا وحده يكفي لينبي عن رواية شعره وليضج هذا الشعر كما ضاعت السكترة المطلقة من الشعر الوثني الذي هجي فيه النبي وأصحابه »

لا يكفي المؤلف بالبحث عن الروايات الشاذة والموضوعة فيحشرها في هذا الكتاب حتى يضيف إليها استنباطات لا تحيى . من ناحية التعقل ، ولا يكفي بهذه الاستنباطات حتى يضع بجانبها روايات لم تشتمل عليها صحيفة ، وقد رأيت كيف قال لسك في الحديث عن واقعة الحرة : أنه قتل فيها ثمانون من أهل بدر . وآخر من مات من أهل بدر سعد بن أبي وقاص ^(١) ، وقد توفي قبل واقعة الحرة باجماع ، لم يكتف المؤلف بهذه الجنبات العقلية فحاول أن يستنبط شيئاً في النبي عن رواية شعر أمية ليثبت أن هذا الشعر المعزود إلى أمية ليس منه في شيء ، يقول هذا في الجامع الصحيح للإمام مسلم « عن عمرو بن الشريد عن أبيه قال : ردت رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً ، فقال : هل معك من شعر أمية بن أبي الصلت شيء ؟ قلت نعم . قال « هيه » . فأنشده بيتاً . فقال « هيه » حتى أنشدته مائة بيت »

فهذا الحديث الصحيح يدل على أن النبي صلوات الله عليه - سمع شعر أمية واستحسنه وامتزاد المنشد منه حتى بلغ مائة بيت ، ولم يرد أثر في النبي عن رواية شعره إلا ما وجد في مثل كتاب الاغانى من أنه عليه الصلاة والسلام

(١) فتح الباري ، حافظ بن حجر ج ٧ ص ٢٢٢

نهي عن رواية القصيدة التي رثى بها أمية قتل قريش في وقعة بدر . ولو صح هذا الاثر لكان النبي مقصورا على هذه القصيدة أو يأخذ معها ما فيه هجاء ، للذي صلى الله عليه وسلم وأصحابه ، أما أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم أو غيره قد نهى عن رواية شعر أمية باطلاق ، فمن أحاديث المؤلف التي لا يثبت بها واقم ولا يقضها معقول . على أنا نجد هذه القصيدة التي يقولون : إن النبي ﷺ نهى عن روايتها واردة في بعض كتب السير والمغازي ، وقد رواها ابن هشام في نحو ثلاثين بيتا وقال « تركنا منها بيتين نال فيهما من أصحاب رسول الله ﷺ »^(١)

قال المؤلف في ص ٨٦ « ونحن نتخذ أن هذا الشعر الذي يضاف الى أمية ابن أبي الصلت والى غيره من المتحفظين الذين عاصروا النبي أو جاءوا قبله إنما انتحل انتحالا . انتحل المسلمون ليثبتوا كما قدمنا أن للاسلام قدمة وسابقة في البلاد العربية »

جاءت الرواية الصحيحة بأن أمية كان يصوغ شعره في شيء من التوحيد ، وفي رواية الامام مسلم لحديث عمرو بن الشريد للسوقه أنفاً أن النبي ﷺ قال حين سمع شعر أمية « كاد ابن أبي الصلت أن يسل » فما يروى من شعر يعزى الى أمية وفيه تحف ، محتمل لأن يكون ثابته عنه ، وليس من أدب البحث التسرع الى الحكم بانتحاله لمجرد ما فيه من التحف ، وإنما ينظر فيه كشمس خال من هذا المعنى ، فان لم تصل الى الطعن في نسبتها الى أمية من طريق اللفظ أو المعنى أو الرواية جاز لنا أن نكتسبها في ديوان أمية ، ونقول عند انشاده : هذا الشعر لأمية

تحدث المؤلف عن حال اليهود واستمرارهم جزءاً من البلاد العربية ، ثم تحدث عن النصارى وكيف انتشرت ديانتهم في بعض بلاد العرب ثم قال في ص ٨٧ « ويظهر أن قبائل من العرب البادين تنصرت قبل الاسلام بأزمان تحفظ طولاً وقصراً . فنحن نعلم مثلاً أن تغلب كانت نصرانية وأنها أثارت مسألة من مسائل الفقه . فاقاعدة أنه لا يقبل من العربي إلا الاسلام أو السيف ، فاما الجزية فتقبل من غير العرب . ولكن تغلب قبلت منها الجزية ، قبلها عمر فبقا يقول الفقهاء . يتحدث المؤلف في مسائل دينية ليظهر للقراء أنه درس الشريعة حتى يطعنوا لما يقوله عن الاسلام في غير إخلاص . يقول المؤلف : القاعدة أنه لا يقبل من العربي إلا الاسلام أو السيف . يقف القاريء في هذه الفقرة وقفة متردد ولا يدري هل هذا المؤلف يتكلم في الدين مجتهداً لنفسه أو مقلداً لذوي الاجتهاد أو كأجنبي يحكي قاعدة في الاسلام وليس له به صلة اجتهاد أو تقليد ؟

نحن نعلم أن ليس المؤلف من صلة اجتهاد أو تقليد بالاسلام ، لأن كلا من الاجتهاد والتقليد لا يقوم إلا على الايمان بالقرآن ، وشرط هذا الايمان أن يدخل من ناحية العقل ، لا أن يذهب من اليد أو الاذن الى القلب رأساً ، وقد رأيت المؤلف كيف يبحث حول القرآن ، والقرآن قول فصل وما هو بالهزل ، اذاً ليس هو بذي اجتهاد ولا ذي تقليد .

واذا كان يتكلم في الدين بلسان أجنبي عن الدين ، فلاجتي لا يقر قاعدة يعزوها الى الاسلام إلا أن يكون مجمعا عليها أو تكون من المواضع التي تواردت عليها كلمة الجهور . وأنت إذا نظرت الى قاعدة المؤلف وهو أن العربي لا يقبل منه إلا الاسلام أو السيف ، لم تجد لها فيما أجمعوا عليه ولا فيما تواردت عليه كلمة

الجهور . فالشافعية يقولون : تقبل من أهل الكتاب عربا كانوا أو عجم^(١) ،
والحنفية يقولون : لا تقبل من مشركي العرب إلا الاسلام أو السيف ، وتقبل
من أهل الكتاب من العرب ومن سائر كثر العرب الجزية^(٢) ، والحنابلة
يقولون تقبل من أهل الكتاب والمجوس عربا كانوا أم عجم^(٣) ، والمروني عن
مالك أن الجزية تقبل من جميع المخالفين إلا من مشركي العرب ، وقال ابن
القاسم : اذا رضيت الأمم بهم بالجزية قبلت منهم^(٤) ، وكذلك يقول الاوزاعي
وفقهاء الشام^(٥) . فؤلا معظم الأئمة يذهبون الى أن العرب من أهل الكتاب
تقبل منهم الجزية ، والقول بأن العربي لا تقبل منه الجزية ولو كان كثنائيا إنما هو
رأي أحد الفقهاء ، ويعزى الى أبي يوسف^(٦) ، فلا يصح لأجني تحدث عن
الاسلام أن يعبر عنه بالقاعدة

ومنى كان يثقل نصارى قبول الجزية منهم وارد على القاعدة وهي
قبولها من أهل الكتاب عربا كانوا أم عجم

قال المؤلف في ص ٨٧ : تغلغت النصرانية إذن كما تغلغت اليهودية في
بلاد العرب ، وأكبر الظن لو لم يظهر لاتنحي الأمر بالعرب الى
اعتناق إحدى هاتين الديانتين ، ولكن الأمة العربية كان لها مزاجها الخاص
الذي لم يستهم لحدين الدينين ، والذي استتب ديناً جديداً قبل ما يوصف به أنه
ملازم لملازمة تامة لطبيعة الأمة العربية^{*}

سير المؤلف مزاج الأمة العربية فوجده لا يستقيم لليودية ولا نصرانية ،
وظن غلظاً أكبر أن هذه الأمة ذات المزاج الخاص ، لولا الاسلام لاتنحي بها
الأمر الى إحدى هاتين الديانتين ، فزواج الأمة العربية لم يستقم لليودية ولا

(١) فتح الباري لعائذ بن عمر (٢) أحكام القرآن لفيصل (٣) للمني لابن قدامة
(٤) العاوية لأبي بكر بن العربي (٥) نيل الاوطار ج ٧ ص ٢٦٧
(٦) روح الدوح ج ٤ ص ٢٨٤ ط الاميرية

النصرانية ، ولو لم يظهر الاسلام لصار مزاجها مستقيماً لاحداهما !
لا يخفى المؤلف بأن يضم فلسفته في الواقعات وبذهب في تأويلها الى غير
ممكّن ، فبجمل يفرض انتفاء الواقع وبغيرك ماذا يكون عند انتفاؤه ! لندهم يتقبل
أن الاسلام لم يظهر ، وينتهي بالمبدئ عن مستقبل الأمة العربية ، ثم يهبها الى
أي دين شاء ، فالاشلام ظهر ولما الأمة العربية اعتنقته ، وسواء عليها أرضى المؤلف .
عنها أم لا أرضى

يزعم المؤلف أن الدين الجديد (يعنى الاسلام) استتبعه مزاج الأمة
العربية ، وإنما الاسلام اصلاح لكل مزاج منحرف ، وحقائق يألفها كل ذي
بصيرة ، وقد اعتنقته أم غير العرب ولم يكن تقويعه لأمرجتها باقل من تقويم
مزاج الأمة العربية ، وما كانت ملائمته لمدارسها السامية بأضعف من ملائمته
لمدارك الأمة العربية ، ولم يكن هذا الانتشاره بينها بأدنى سرعة من انتشاره بين
الأمة العربية ، ولم يكن هذا الانتشار معزوا الى كفة السيف ، لان سيف
الاسلام لا يكره الناس على الايمان ، وأما يشير لحماية الدعوة وبسط العزة ، ولا
عزة الا بسلطان ، أما الدين فأنما كان يلج في القلوب من طريق القرآن
والدعوة بالحسنة ، ومن سيرة الذين يمثلون هدايتهم تمثيلاً صحيحاً .

قال المؤلف في ص ٨٨ : فالأمر كذلك في اليهود والنصارى تصبوا
لأسلافهم من الجاهليين وأبو الأن يكون لهم شعر كسعر غيرهم من الوثنيين
وأبوا إلا أن يكون لهم مجد وسودد كما كان لغيرهم مجد وسودد أيضاً ، فاحتفلوا
كما احتفل غيرهم ، ونظموا شعراً أضافوا الى السدول بن عديا ، وإلى عدي
ابن زيد وغيرهما من شعراء اليهود والنصارى^{*}

قسم المؤلف الشعر الجاهلي كما يشاء ، فالشعر المعزى الى الوثنيين احتله

المسلمون ، والشعر المعزى الى من كانوا على دين اليهودية انتحل اليهود ، والشعر المعزى الى من كانوا ينتحلون النصرانية انتحله النصارى ؛ يقول هذا في حياة من كان حاضرا مع اليهود أو مع النصارى حين انتحلوا لشعراتهم ، وجاءك توأ يحدثك بما صنعوا ؛ ومن العجب أن داعية مذهب الشك يتيقن حيث لا يجيد الناس الى اليقين منفذا !

هل ذكر المؤلف الطريق الذي عرف به أن اليهود هم الذين وضعوا الشعر المعزى الى السموأل وغيره من اليهود ، وأن النصارى هم الذين وضعوا الشعر المعزى الى عدي بن زيد وغيره من النصارى ؟ وهل لديه من دليل على ما يقول سوى أن أولئك وهؤلاء يشتركون في اليهودية او النصرانية ؟

وإذا كان المسلمون تخلوا الشعر للوثنيين عصبية للقبيلة ، فلماذا لم يكن الناحل لمن كان يهودياً او نصرانياً أحد ذريته أو أبناء قبيلته من المسلمين ؟ ولعل المؤلف أتقى شعر السموأل على اليهود ، وشعر عدي على النصارى ، مخافة أن يفضبوا إذا هو لم يضرب لهم في هذا الالتحال بسهم

قال المؤلف في ص ٨٨ « ورواة القديما أنفسهم يحسون شيئا من هذا ، فهم يحدون فيما ينسب الى عدي بن زيد من الشعر سهولة وابتغا لابلغان العصر الجمالي ، فيحاولون تعميل ذلك بالانظم والاتصال بالفرس واصطناع الحياة الحضرية التي كان يصطنعها أهل الحيرة »

نظر القديما في شعر عدي بن زيد ووجدوا فيه سهولة وعلوا هذه السهولة بوجه معقول ، وتقدمه من حيث أنسبه الى عدي فعرفوا أن فيه مصنوعا كثيراً ونبهوا في كتبهم على هذا كله ، قال ابن سلام في طبقات الشعراء « وعدي بن زيد كان يسكن الحيرة ومراكز الزيف فلان اساهه وسهل منطقه ، فحصل عليه

بشيء كثير ، وتخلصه شديداً ، واضطرب فيه خلف ، وخلط فيه المفضل فاكثر ، وله أربع قصائد روائع ، وله بعد من شعر حسن » وذكروا في مميزات شعره أن فيه ألفاظاً ليست بنجدية ، قال المرزباني في كتاب الموشح « ان الذي قصد بعدي بن زيد عن شأو الشعراء ألفاظه الحيرية وانها ليست بنجدية . وعن المفضل : قال : كانت الوفود تغد على الملك بالمحيرة فكلن عدي بن زيد يسمع لغاتهم فيدخلها في شعره » وروى صاحب الموشح عن الأصمعي انه قال « عدي بن زيد وأبو دؤاد الايادي لا تروى العرب أشعارها لان أفساطها ليست بنجدية » . وقال صاحب الأغاني : لا تروى الرواة شعرها لخفايتها مذاهب الشعراء .

فالقدما ، تقدموا شعر عدي بن زيد من هذه الوجهة التي رأيت ، وانما انفرد عنهم المؤلف بشيء لم يصلوا اليه على الرغم من كونهم أقرب الى عهد الالتحال منه ، وهو أنه نسب ماحل على عدي من الشعر الى النصارى ، وليس له من شاهد سوى الرغبة في أن يضرب للشعر المنحول تحت تأثير عاطفة الدين مثلاً .

قال المؤلف في ص ٨٩ « ويحدثنا صاحب الأغاني بان ولد السموأل انتحلوا قصيدة قافية اضافوها الى امرئ القيس ، وزعموا انه مدح بها السموأل حين أودعه سلاحه في طريقه الى قسطنطينية . وترجع نحن أن ولد السموأل هم الذين انتحلوا هذه القصيدة التي تصانف للاعشى والتي يقال : إنه مدح بها شرحبيل بن السموأل في قصه المشهورة مع السكابي »

هذا أبو الفرج الاصبهاني ينقد القصيدة القافية المضافة الى امرئ القيس وهذا المؤلف ينقد القصيدة الرائية المضافة الى الاعشى ، وقد أمكنت الفرصة

من أن توازن بين تقدمها، وقد عباد منج ديكارت . يقول أبو الفرج في كتاب الأغاني^(١) : « فقال امرؤ القيس :

طرقك هند بعد طول تحجب وهنسا ولم تلب قبل ذلك تطرق
وهي قصيدة طويلة وأظنها منحولة لأنها لا تشا كل كلام امرئ القيس ،
والتوليد فيها بين ، وما دوسها في ديوانه أحد من الثقات . وأحسبها مما صنعه
دارم لأنه من ولد السموأل وما صنعه من روي عنه من ذلك ، فلم تكتب هنا
قايو الفرج يقول « أنن » و « أحسب » ثم يذكر لك مستندات ظنه أن
القصيدة منحولة ، وهي عدم مشاكلتها لكلام امرئ القيس ، وظهور التوليد فيها
وأنه لم يدونها أحد من الثقات في ديوانه

والمؤلف يقول لك : ونرجح نحن أن ولد السموأل هم الذين انتحلوا هذه
القصيدة الزائفة التي تضاف للأعشى . فغيرك بما ترجح عنده من انتحال دون
أن يكلف نفسه ذكر الوجه الذي يستدل به هذا الترجيح ، كأن قلوب القراء
طوع بنائه ، رجح الشيء . فتعده واجباً ، وينكره فتعده منكراً .
ولذلك تزداد خبرة بقيمة حديثه عن القدماء ، وقوله « ولكن منا هجم في
البحث أضعف من منا هجنا »



القصص وانتحال الشعر

شغل المؤلف هذا الفصل بالحديث عن القصص فذكر أنه وجدت طائفة
تقوم بالقصص ، وتعرض للفرق بين القصص الاسلامي والقصص اليوناني ، وتكلم
عن مصادر القصص ، ثم انتقل الى ان القصص لا يزدان الا بالشعر ، وأن القصص
وضعوها شعراً كثيراً ، وأنها كانوا يستعملون بأفراد ينظّمون لهم القصائد
وينسقونها ، ثم خرج الى زعم أن الناس يعتقدون أن كل عربي شاعر بقلرته ،
ووجه عيه حديث ابن اسحاق وعاد ونمود وجبر وتبع . وذكر أن العلماء
الذين فطنوا لآثر القصص في انتحال الشعر قد خدعوا أيضاً ، وأورد أبياتاً
وأمثالاً وأخباراً على أنها مصنوعة ، وختم الفصل بكليات تكاد تأتي على كل
ماروى عن العرب قبل الاسلام

عقد الأستاذ مصطفى صادق الرافعي في كتاب تاريخ آداب العرب فصلاً
يبحث فيه عن القصص وأطواره بحث شيقاً ، ولازم ما عرّج المؤلف في أوائل
هذا الفصل على ما كتب الأستاذ الرافعي فذكر في ص ٩٠ أن الذين درسوا
تاريخ الأدب لم يقدروا القصص قدره وقال « لا أكاد أشتني منهم الا الأستاذ
مصطفى صادق الرافعي فهو قد فطن لما يمكن أن يكون من تأثير القصص في
انتحال الشعر وإضافته الى القدماء ، كما فطن لأشياء أخرى قيمة وأحاط بها
أحاطة حسنة في الجزء الأول من كتابه تاريخ آداب العرب » . ولكن الأستاذ
الرافعي أبي إلا أن يتقد كتاب في الشعر المجهلي وكيف . بأنه ، ومن لا يدري
ما الإيمان ولا الاخلاص ، قد يجيى على ياله أن يشترى سكوت المؤمنين
المخلصين بكلمة مديح وأطراء

والمؤلف كان ينظر في فصله هذا الى فصل الأستاذ الرافعي والى ما كتبه

جرجي زيدان في تاريخ آداب اللغة العربية وفي كتاب العرب قبل الاسلام ،
وسنريكم بعض مائد اليه عنه كأرناكم مواضع نظره من كتب أخرى

قال المؤلف في ص ٩١ « قول : ان هذا الفن قد تناول الحياة العربية
الاسلامية من ناحية خيالية خالصة . واعتقد أن الذين يدرسون تاريخ الأدب
العربي لو أنهم عتوا بدرس هذا الفن عناية علمية صحيحة لوصلوا الى نتائج قيمة
ولعتبروا رأيهم في تاريخ الأدب »

ما يدخل في دائرة الأدب من منشور أو منظوم ، قد يورده مفسه أو راويه
على أنه قصص خيالي كلقنمات والحكايات المصنوعة على لسان حيوان أو جماد ،
وقد يورده على أنه أمر واقع ، وهذا ما كان علماء الأدب يسيئون تمييزوا صحيحه
من مصنوعة ، ولهم بعد البحث ثلاثة أحوال . فالما أن يطمشوا الى صحته
ويضعوه بمكان العلم ، وأما أن يصلوا الى أنه معنوع ويبرحوه الى جانب
الخيال ، وقد يتورع أمامهم الطريق لمعرفة أن هذا المنشور أو المنظوم حقيقة أو
مصطنع ، وإذا لم يتضح لهم وجه الحكم عليه بالاحتمال يرونه نظراً الى ما يجتويه
من عبدة أو أدب وإن لم يكونوا على ثقة من صحته . وهذا النوع هو الذي يمكن
تغيره من احتمال الصحة الى اعتقاد أنه متشبه ، وبالنظر الى هذا النوع يمكن
تغيير الرأي في تاريخ الأدب

من الجائز أن تسكون العناية بدروس فن القصص تساعد على العلم باصطناع
الأخبار التي كانت محتمة للصحة في نظر القدماء ، ولكن المؤلف ممن يظاھر
بعمرة فن القصص ، ونراه حين يحكم بالاحتمال شعر شاعر أو عصر ، أو بأخبار
شخص أو جيل ، لا يزيد على الانكار المجرد ، وإذا تجاوزه فالى شبه قد تحطّر
على بال من لم يعن بدروس فن القصص عناية علمية صحيحة . فسلوك المؤلف في

تقد الأشعار والتقص هذه الطريقة الساذجة يبعثنا في رية من أن العناية بدروس
فن القصص تغير الرأي في تاريخ الأدب الى أصوب مما كان عليه

جعل المؤلف يفرق بين القصص الاسلامي والقصص اليوناني حتى قال في
ص ٩١ « وأنت الأول لم يجد من عناية المسلمين مثلما وجد الثاني من عناية
اليونان » فبينما كان اليونان يقدسون « الايلاذة » و « الأوديسا » ويعنون
بجمعها وترتيبها ، وإذا عنتها عناية المسلمين بالقرآن ، كان المسلمون مشغولين
بالقرآن وعلومه عن قصصهم هذا »

لن هذا القرآن يهدي لتي هي أقوم ، يهدي الى الحرية الصادقة ، الى العدالة
الناصعة ، الى المساواة الخالصة ، فيه آداب نفسية وسنن اجتماعية وقوانين قضائية
وقظم سياسية ، وقد نهض بالمسلمين يوم كانوا يقرأونه بتدبير ، حتى بلغ بهم من
العزة ما رفهم فوق من يقصدسون « الايلاذة » و « الأوديسا » وغيرهم من
الأمم درجات

لن القرآن لا ينعم أحداً من أن يتمتع في هذه الحياة بلذائد لا تأخذ من
شهامته ولا يعتدي بها على حق ، ولا يهجر على أحد أن يرسل نفسه في أنس
طاهر أو يلبو في غير باطل ، وإنما يريد الصعود بهذه الأمم الى أجيال مظاهر
السعادة وأرقى طور في هذه الحياة

جا ، القرآن في هذه الحكمة وفي هذه الهداية ، وقام المؤلف بعمل على شاكلة
رجل تستوي في نظره فجمة الليل وغرة الصباح ، فلا يكاد يأخذ في حديث
إلا خرج منه البعث القرآن

قال المؤلف في ص ٩٢ « وفي الحق أن الأدب العربي لم يدرس في العصور
الاسلامية الأولى لنفسه وإنما درس من حيث هو وسيلة الى تفسير القرآن

وتأويله واستنباط الأحكام منه ،

قال المؤلف هذا وعينه تنظر إلى قول الاسناد الإفريقي في تاريخ أدب العرب^(١) : « وكانوا جميعاً إنما يطلبون رواية الأدب لقيام به على تفسير ما يشبهه من غريب القرآن والحديث » ولكن المؤلف يجعل درسم للأدب من حيث إنه وسيلة لفهم القرآن هو الذي صرف أصحاب الجدل من المسلمين عن القصص الذي « يتقرب من نفس الشيء ويمثل له أهواءه وشبهاته ومثله العليا »

والحق أن علماء العربية وإن نظروا إلى الأدب كوسيلة من وسائل فهم القرآن والحديث ، كانوا يبحثون فيه على طريقة أوسع مما يستدعيه غرض التوصل به إلى فهم الكتاب والسنة ، ويكاد الناظر في العلوم الأدبية يحسب أن القائلين عليها إنما يرمون إلى غاية أوسع ، وهي الاحتفاظ بأصول هذه اللغة الزايقوا دأبها فعلماء العربية كانوا يرون أن الاحتفاظ بمعاني التنزيل ومقاصد الشريعة في الاحتفاظ بعلوم اللغة وأدبها ، وكانوا مع هذا يطلقون أعنتهم في البحث إلى ما يسهل الامكان ، وكان درسم لأدب باللغة ناظرين إلى أنها وسيلة من وسائل فهم الكتاب الحكيم لا يقل فائدة من درسم لها من حيث إنها أدب لغة راقية أما عدم احتفال أصحاب الجدل من المسلمين بالقصص فلهلهم كانوا يرون أن في القرآن والحديث وآثار القئين أوتوا الحكمة الصادقة ما لو تناسوله خطيب أو محاضر يعرف مزاج من مخاطب ، ويدي أين يضع يانه ، رأى الناس أمة يمكنها أن تزن بالواحد منها مائة من هؤلاء الذين يقرأون القصص صباحاً ويشهدون مجامعها عشيّاً

ذكر المؤلف أن للقصص أربعة مصادر : (أولها) القرآن وما يتصل به

من الأحاديث والروايات (ثانيها) ما كان يأخذ القصص عن أهل الكتاب (ثالثها) ما كانوا يستقنونه من الفرس (رابعها) ما يمثل نفسية الأنباط والسريران ومن الهمم من الاخلاط . ولا يستطيع المؤلف أن يتسجل على منوال الباحث الذي يسوق حديثه إلى غاية واحدة فانصرف من ذكر المصدر الثاني إلى أن قال في ص ٩٤ « وليس ينبغي أن ننسى هنا تأثير أولئك اليهود والنصارى الذين أسلموا وأخذوا يعضون الأحاديث ويدسونها لمخلصين أو غير مخلصين » مزية علماء الاسلام في نقد رواية الحديث أوضي من نار على يقاع ، ولم يكتفوا في قبول الحديث بتحقيق عدالة الراوي وذهب بهم الاحتياط إلى قواعد أحكموها ليزنوا بها الحديث نفسه ويستضيئوا بها في تمييز الصحيح من المصنوع

وضم بعض الزادقة أحاديث لينهبوا بهااء حكمة الاسلام ، ووضع بعض الاغنياء أحاديث ليزيدوه خيراً وشاهد كمال فيما يزعمون ، وبفضل ماغنى به العلماء من نقد الرواة والاحتياط لقبول الأحاديث بقيت الشريعة محفظة مما يصنع الماكرون ومعصولة مما يضيقها الصداقواها المجاهلون وإذا بقي من تلك الأحاديث ما يخطر على ألسنة العامة وأشياء العامة من الخطباء ، فذلك خلل التعليم وعيب السمكوت في موضع النهي عن المنكر ، وما إصلاح ذلك الخلل وعلاج هذا العيب من حجة العلم وأنصار الحق بعيد

أعاد المؤلف ما تحدث به ابن سلام عن ابن إسحاق ثم قال في ص ٩٥ « أليس من الحق لنا أن تصور أن هؤلاء القصص لم يكونوا يتحدثون إلى الناس فحسب ، وإنما كان كل واحد منهم يشرف على طائفة غير قليلة من الرواة والمفتيين ومن النظام والمستقيين ، حتى إذا استقام لهم مقدار من تلقين أولئك وتنتسيق هؤلاء بطابعهم وبنفوسهم ونفخوا فيه من روحهم وأذاعوه بين الناس »

انساب المؤلف يتحدث عن القصص حتى سرت اليه العدوى من القصص. ومنه طائف من الجبال، فجعل يفرض أن هناك شركة مؤلفة باسم القصص ولغزة الشركة مصانع لعمل الأخيار والأشعار، وكل واحد من أعضائها يقوم على مصنع من هذه المصانع، حتى إذا نهب مقدار في مصنع التلنق يبعث به إلى مصنع التنسيق، وبعد أن ينسق في هيئة قصة أو شعر يأتي أعضاء الشركة القصصية ويطلعونه بطابعهم وينفذون فيه من روحهم ثم يأذنون بإصداره فيجعل كل عضو ما استطاع أو ما طاب له ويذيعه بين الناس

يسمى المؤلف هذا الحديث الملقق المنسق فرضاً وزعم أن لديه نصاً يجيز له هذا الافتراض وهو قول ابن إسحاق «لا غلى بالشعر أعسا أوتى به فأحله» توجد هذه الشركة، ويبقى امرها سرّاً مكتوباً إلى أن يجي المؤلف بعد ألف سنة فيجد رمزها في قول ابن إسحاق «وأنا أوتى به فأحله»

عبارة ابن إسحاق خاصة بالشعر، وقد جاءت الرواية بأنه هو الذي كان يقترح على بعض الشعراء أن يضعوا له أشعاراً تناسب بعض أخبار السيرة.

روى الم حافظ الذهبي في ميزان الاعتدال أن أبا عمرو الشيباني يقول: رأيت أبا إسحاق يعطي الشعراء الأحاديث يقولون عليها الشعر، ونقل عن أبي بكر الخطيب أن أبا إسحاق كان يرفع إلى شعراء، وفتح أخبار المغازي ويبألم أن يقولوا فيها الأشعار ليجتباها.

ذلك شأن ابن إسحاق وقد عرف به بين علماء عصره، ودعوى أن هناك شركة ذات أعضاء، وطابع ولها مصانع للتلنق وأخرى للتنسيق تحتاج إلى إمداد أوضح دلالة من كلمة قالها ابن إسحاق ليعبد عن نفسه تبعة اصطلاح الشعر فالؤلف يتخيل أشياء ويطلعن لها ويشغلها بالحدس عنها، ولا عجب أن يظنن لها يتخيل فقد حكى أبو عيان الملاحظ أنه رأى حجاباً بالكوفة يحجب بنسبة إلى الرجة لشدة إيمانه بها

وإذا كان المؤلف يستخرج من كلمة ابن إسحاق أن هناك شركة قصصية ويتحدث عنها بما سمعنا فإذا يكون حالنا حين نرى هذه الكتب التي تؤلف والمتلات التي تنشر والمحاضرات التي تلقى والمجالس التي تعقد، وكلها تنطق بلسان الملوك في المحمد على الاسلام، «أفليس من الحق لنا أن نتصور أن هؤلاء الملحدون الماتنين «لم يكونوا يتحدثون إلى الناس فحسب، وإنما كان كل واحد منهم يشرف على طائفة غير قليلة من الرواة والمفتين والنظام والمنسقين، حتى إذا استقام لهم مقدار من تليف أو نثك وتنسيق هؤلاء بطبعهم والمنسقين، ونفعوا فيه من روحهم وأداعوه بين الناس»!

قال المؤلف في ص ٩٦ «وأنت تدعش إذا رأيت هذه السكرة الشعرية التي تبتت فبا بقي لنا من آثار القصص. فذلك في سيرة ابن هشام وحدها دواوين من الشعر»

للمؤلف أن يسمي ما احتوته سيرة ابن هشام من الشعر دواوين، ولنا أن نسميها نصف ديوان، فإن كل مافي السيرة من شعر لا يتجاوز نصف ديوان ابن الرومي أو نصف ديوان مهابر

قال المؤلف في ص ٩٦ «وكثرة هذا الشعر الذي صدر عن المصانع الشعرية في الامصار المختلفة أيام بني أمية وبني العباس كانت سبباً في نشأة رأي يظهر أن القدماء كانوا مقتنعين به، وأن السكرة المطلقة من المحدثين ليست أقل به اقتناعاً وهو أن الامة العربية كلها شاعرة، وأن كل عربي شاعر بطبعه وسليقته، يكفي أن يصرف همه إلى القول فإذا هو ينساق اليه انسياقاً»

لا أرى أحداً يعتقد أن كل عربي شاعر بطبعه وسليقته، وإنما هي أسباب

نظم الشعر نبيات لهم ، وسبته بأستهم ، حتى صاغوه في كثير من المساني
المبذولة ، والمحاطبات المعادة

ومن هذه الأسباب ما يرجع الى سعة اللغة من كثرة المترادفات واضراب
المجاز والكنائيات ، ومنها ما يرجع الى سعة الخيال وحرية الفكر المكتسبتين من
حياتهم في أوطان لاتملوها سلطة فاهرة أو قوانين مرهقة

ويضاف الى هذا ما ثبت بطرق لاخوم عليها ردية من أن العرب يكبرون
الشعر ويرفعون الشاعر الى أسمى منزلة ، وإحراز الشعر لهذه المظلة ما يدفع
الأذكياء منهم الى التنافس في إجادة صنعه ، ويدعو العامة الى الاقتداء بهؤلاء
ولو على وجه التشبه بهم في إلقاء الكلام مقيداً بالوزن والقافية

فليس كل العرب ولا أكثرهم يقول الشعر الذي يفرض على حكمة أو يأخذ
في الخيال مذهبا ، وليس بعيداً ان يكون أكثرهم على استعداد لإيراد الكلام في
صور النظم المنتهى بقافية ، ولا سيما حيث تكون معرفة الطبقات بمفردات اللغة
وأصول تأليفها متعارفة

وكيف يقتنع القدماء وأكثر الحديثين بأن الأمة العربية كلها شاعرة ، وهذا
ابن سلام يقول عن اسحاق : « فكتب في السير من أشعار الرجال الذين لم
يقولوا شعراً قط » ؟

وما تكادأ يرون أن كل عربي يصرف همه الى القول ، فإذا هو ينساق اليه
انسياقاً ، فإذا ابن جني يقول في كتاب الخصائص^(١) « وليس جميع الشعر
في القديم مرتجلاً بل قد يرض لهم فيه الصبر عليه الملاحظة له والتلوم على رياضته
واحكامه صنعة نحو ما يعرض لكثير من المولدين » ، وروي الاصمعي في شرح
حيوانه أن ذا الرمة يقول : من شمري ماساعدي في القول ، ومنه ما أجهدت

فيه نفسي^(٢) ، وروى أن زهيراً كان ينظم القصيدة في شهر وينتخبها في سنة
وكانت تسمى قصائده حوليات زهير^(٣) . وبروون عن العجاج أنه قال : لقد
قلت أرجوزتي التي اولها : (بكتي والمحزون اليكي)

وأنا بالزل فائتلت علي قوافيها اثتيلا ، وإني لادريلوم دونها في الأيام
الكثيرة فما أقدر عليه . وقال الفرزدق : أنا عند الناس أشعر الناس وربما مرت
علي ساعة وترع ضرمي أهون علي من أن أقول شعرا
إذا سكن القدماء هم الذين رويوا لنا هذه الآثار الدالة على أن من العرب
من لم يقل الشعر قط ، وأن منهم من ينظم القصيدة في شهر ، أفيسوغ اتهامهم بأنهم
يعتقدون أن الأمة العربية كلها شاعرة ؟

ولعل المؤلف استند فيما اتهم به القدماء الى مقال أنشأه الملاحظ في بيان
مزاياب العرب ، واليك بعض هذا المقال^(٤) « وكل شي للعرب فأنما هو بدسمة
وارتجال ، وكأنه إلهام ، وليست هناك مماناة ولا مكابدة ، ولا إجابة لفكرة ،
ولا استعانة ، وأنما هو أن يصرف همه الى السكلام ، وإلى رجز يوم الحصام ،
أو حين ينتج على رأس بر أو يحدو لبعير ، أو عند القارة والمنافقة ، أو عند
صرع ، أو في حرب ، فسا هو إلا أن يصرف همه الى جملة المذهب ، وإلى
العمود الذي اليه يقصد ، فتازيه المعاني إرسالاً ، وتتلألأ عليه الألفاظ اثتيلا »

وتنحن ندفع هذا بأنه كلام الملاحظ ، وليس الملاحظ الا واحداً من القدماء ،
وإن سلمنا أن الملاحظ هو كل القدماء ، فهو إنما يرد على الشوعية ، فكأن مقاله
بمنزلة خطبة أو قصيدة أنشأت للمدح والمغز ، وهم يميزون في فن المدح من
المبالغة ما لا يميزون مثله للكتاب الذي يبحث في التاريخ

ثم إن الجاحظ لم يقل: كل عربي شاعر، وإنما قال: كل شيء للعرب قائمًا هو بديهة وأرجحال، ويكفي لصدق هذا أن يكون شاعرهم ينظم أرتجالاً، ومن يخطب ولا يشعر بلقى الخطبة أرتجالاً، ويشهد بما نصف قوله في كتاب البيان والتبيين^(١) «وفي الشعراء من يخطب وفهم من لا يستطيع الخطابة، وكذلك حال الخطباء، في قرض الشعر». وقال: يندر في العرب من لا يستطيع الشعر^(٢). ولا يبقى في كلام الجاحظ بعد هذا إلا المبالغة في قوله: كل شيء للعرب قائمًا هو بديهة وأرجحال، حيث أضاف الحالة الغالبة على العرب وهي البديهة والأرجحال إلى كل ما لم من قول منظوم أو منثور

قال المؤلف في ص ٩٧ «ولدينا نصوص قديمة تدلنا على أن العرب لم يكونوا جميعاً شعراء، فكثيراً ما حاول العربي قول الشعر فلم يوفق إلى شيء». وقد طلب إلى النبي في بعض المواقف التي احتاج المسلمون فيها إلى الشعر أن يأذن لعلي في أن يقول شعراً يرد به على شعراء قريش فأبى النبي أن يأذن له، لأنه لم يكن من ذلك في شيء، وأذن لسان»

يحكم المؤلف بخطأ أقدماء، على ما فهم وعامتهم - في رأيي، ويستشهد على تخلفهم بنصوص قديمة لا يمكن تناوُلها إلا من أيديهم! وما استشهد به من قصة إلى رضى الله عنه لا يجدي في الموضوع نقيراً إذ متى وجد الاعتقاد بأن كل عربي شاعر فعماد أن كل عربي يستطيع الاتيان بالكلام منظوماً، وهذا لا يستلزم القدرة على التصرف في المعاني وقوة الخيال في مناظرة الشعراء البارعين ومناخرتهم، ثم إن الشعراء الممتازين يتفاوتون في قوة العارضة وحكمة الأسلوب والتلاعب بالمعاني. فمن الجائز أن يكون عدول

(١) ج ١ ص ١١٧ (٢) البيان والتبيين ج ٢ ص ١٦٤

التي ^{صلى} عن علي بن أبي طالب إلى حسان بن ثابت، لأن علياً لم تكن منزلته في الشعر بالنبي تؤهله لأن يقف أمام الشعراء الذين هاموا في كل واد وذهبوا في صناعة الشعر كل مذهب. وهذا ما نفهمه من مساق القصة نفسها فإن طلب الناس إلى النبي ^{صلى} أن يأذن لعلي في أن يقول شعراً، يومي، بطرف غير خفي إلى أن له في نظم الشعر سابقة وافترق الرواة على أن اللامع على شعراً، وأنما يختلفون في مقدار ما ينسب له، ففهم من يبلغ به إلى ديوان^(١) ومنهم من يرجع به إلى بيتين، قال الملائي لم يصح أنه تكلم بشيء من الشعر غير هذين البيتين وهما:

تلكم قريش نخسائي لتقتلي فلا وربك ما برؤا ولا ظفروا
فإن هلكت فرفهن ذمتي لهم بذات ودفين لا يعفو لها أثر
وقال البرد في الكامل: ومن شعر علي الذي لا اختلاف فيه:
يا شاهد الله عليّ قاشهد أفي على دين النبي احمد
من شك في الله فاني مهتد

وهذا النظم وأن كان من الرجز قريب المأخذ، يدل على أن صوغه الكلام في غير الرجز من الأوزان ليس ببعيد

قال الضنف في ص ٩٧ «فاذا أضفت إلى ما قدمنا أنك تجد كثيرًا من الشعر يضاف إلى قائل غير معروف بل غير مسمى قترام يشولون مرة قال الشاعر، وأخرى قال الأول، وثالثة قال الآخر، ورابعة قال رجل من بني فلان، وخامسة قال عراقي وهلم جرا. يقول: إذا لاحظت هذا كله فقدرت القدماء والحديثين إذا اعتقدوا أن العرب كلهم شعراء» ثم قال «ولن أكثر هذا الشعر الذي يضاف إلى غير قائل، أو إلى قائل مجهول، إنما هو شعر مصنوع

(١) يقال إن هذا الديوان للعريف المرتضى صاحب الدرر والدرر (حسن الصعابة ١٠٠٢)

موضوع انتحل احتلال لبس من هذه الأسباب التي نحن بازانها ومنها القصص .
قد يضاف الشعر المصنوع إلى قائل غير معروف أو غير مسمى ، وقد يظن
الذي يقرأ شيئاً من كتب الأدب ترويحاً للخيال وتسلية للنفس أن هذا الشعر
غير مصنوع . أما أهل العلم قاتم لا يثقون بما يمر على أساعهم من شعر ينسب إلى
قائل غير معروف أو غير مسمى ، وإليك لتجدم بأخذون في شرط الاحتجاج
بالشعر أن يكون قائله معروفاً بأنه عربي فصيح ، فهذا ابن الأثير يقول في
كتاب الانصاف « لا يجوز الاحتجاج بشعر أو أثر لا يعرف قائله مخافة أن يكون
ذلك الكلام مصنوعاً أو لمولد أو لمن لا يوثق بكلامه » وأورد ابن النحاس في
تعليقه بيتاً استشهد به الكوفيون على جواز الظهار أن يدعى ، وقال في رده :
إن هذا البيت لا يعرف قائله . وأورد شطر بيت استشهد به الكوفيون أيضاً
على جواز دخول اللام في خبر لكن ، وقال في رده : إن هذا البيت لا يعرف
قائله ولا أوله ولم يذكر منه إلا هذا ، ولم يشده أحد من رثق في اللغة ولا عربي
إلى مشهور بالضبط والائتان . وأورد الفراء شاهداً على خفض ياء المتكلم في نحو
كاتب ، فرده الزجاج وقال ليس يعرف قائل هذا الشعر من العرب ولا هو مما
يحتاج به في كتاب الله تعالى . وكثيراً ما جعل المؤلفون اسم قائل البيت المستشهد
به ، إما لشهرته أولاً ثم مروى لشاعريين أو لتبنيانه وقت التأليف مع الوثوق
بأنه مسموع من العرب ، وكتاب سيبويه مملوء بالشواهد التي لم تصف إلى .
قائل باسمه ، وكان أكثرها معروفاً لعلماء العربية في عصره .

قال الجرمي « نظرت كتاب سيبويه فإذا فيه ألف وخمسون بيتاً ، فأما الألف
فقد عرفت أنبأ قائلها قائلها وأما الخمسون فلم أعرف أسماء قائلها »

والتحقيق أن الشعر الذي يعرف قائله يحتاجون به في اللغة ويشتون به في
التاريخ ، وما لا يعرف قائله ويسمى من عربي مطبوع يحتاجون به في اللغة ولا شأن

له في التاريخ حيث ينظر فيه من وجهة أدبية عامة ، وما لا يعرف قائله ويرويه غير
الفصيح بفطرته بطرحونه جانباً ولا يمولون عليه في لغة ولا تاريخ إلا أن يشتد
في سر أو مجلس أنس لأنه أدب ، وكذلك كانوا يفعلون
فقال المؤلف : إن أكثر هذا الشعر الذي يضاف إلى غير قائل أو إلى
قائل مجهول ، مصنوع موضوع انتحل احتلالاً ، وإن أراد الشعر المسوق في الكتب
على أنه من أدب اللسان فأبدعه محتفل ، والناس يقرأون هذا النوع من الشعر
ولا يأخذون أنفسهم بشرط الثقة من صحتهم . وإن أراد ما محتواه كتب اللغة أو النحو
من الشواهد فهذا أكثره معزو في الواقع إلى قائله ، وبعض ما لم يسم قائله قد
سمعه الثقات من العرب الذين يحتاجون بخطوطهم ، فلا يضره ألا يعرف قائله ، بل
لا يقدح في الاستشهاد به أن لو كان هذا العربي الناطق به انتحل احتلالاً

• • •

قال المؤلف في ص ٨٨ « كثرة هذا الشعر الذي احتاج إليه القصاص
لتردان به قصصهم من ناحية وليسيفها القراء ، والسامعون من ناحية أخرى خدعت
فريقاً من العلماء قبلوها على أنها صدرت عن العرب حقاً »

هذا ينظر إلى قول الأستاذ الزاجي في تاريخ آداب العرب ^(١) « فلما كثر
اقتصاصون وأهل الأخبار اضطروا من أجل ذلك أن يضعوا الشعر لما يلقونه
من الأساطير حتى يلائموا بين رقعتي السلام وليجدوا تلك الأساطير من
أقرب الطرق إلى اقتنصه العوام » ولكن الأستاذ الزاجي لم يقل : خدعت فريقاً
من العلماء ، أو قبلوها على أنها عربية حقاً ، فإن شأن أهل العلم ألا يقبلوا شعراً
على أنه صادر عن العرب حقاً إلا أن يأمنوا روايته ويملاؤا إياهم من الوثوق
بصحته ، ولكمهم قد يقولون شعراً وينتقلونه على أنه أضيف إلى العرب حقاً »

لأعلى أنه صادر عنهم حقاً، وقد كان المؤلف يستشهد بقصص وشعر لم يرهما إلا في كتاب الأغانى، فمل قبل تلك القصص على أنها وقعت حقاً، وأن تلك الأشعار صدرت عن أربابها حقاً، لأن كان ذلك شأنه فأقل ما يصنع به القراء، أنه من هذا الفريق الذي ينخدع ويتبل الشعر على أنه صادر من العرب حقاً

ذكر المؤلف أن بعض العلماء فطنوا لما في هذا الشعر من تكلف أو خسف وإسفاف، وفطنوا إلى أن بعضه يستحيل أن يكون قد صدر عن ينسب إليهم، وعدم في سلك هؤلاء العلماء محمد بن سلام، وقال في ص ٩٨ « وآخرون غير ابن سلام أنكروا ما روى ابن إسحاق وأصحابه الفصاحون، فذكر منهم ابن هشام الذي يروي لنا في السيرة ما كان يروي ابن إسحاق حتى إذا فرغ من رواية القصيدة قال: وأكثر أهل العلم بالشعراء وبعض أهل العلم بالشعر ينكر هذه القصيدة أو ينكرها لمن تصاف إليه »

هذا الشعر الذي رواه ابن إسحاق قد أفرغ العلماء فيه أنظارهم، فنقدوا ابن إسحاق نفسه، وقد سقنا اليك أمثاً شتياً من أقوال علماء الأدب في شأنه، وتناولوه النقاد من علماء الحديث فمنهم من وثقه ومنهم من ضعفه، ومنهم من طعن في صدقه وأمانته، وكادوا يتفقون على عدم الثقة بما يروي به الشعر. قال ابن معين « ما عندي ذنب إلا ما قد حشأ في السيرة من الأشياء المنكرة المنقطعة والأشعار المكذوبة ^(١) »

إذا ما روي ابن إسحاق من الشعر مرتاب في صحته، وقد نفى ابن هشام وغيره قسماً عظيماً منه ودخل في حساب التمثل المصنوع، وبالتالي لا يربح مكان الزبينة إلى أن ينقده المؤلف أو غيره. ينظر هادي، وربنا كيف اهتدى إلى أنه

مصنوع انتحل احتمالاً. ومن الشعر الذي رواه ابن إسحاق ولم يتعرض لنقده ابن هشام قصيدة « ياراك يا ابن الأثيل مظنة » المنسوبة لقبيلة النضر، فقد قال الزبير بن بكار في النسب « ان بعض أهل العلم ذكر أنها مصنوعة ^(١) »

قال المؤلف في ص ٩٩ « واسكن هؤلاء العلماء الذين فطنوا لآثر القصص في انتحال الشعر خدعوا أيضاً، فلم يكن صناع الشعر جميعاً ضعافاً ولا محققين، بل كان منهم ذوا بصيرة النافذة والفؤاد الذكي والطبع اللطيف، فكان يجيد الشعر ويحسن انتحاله وتسكفاه، وكان فطناً يجتهد في إخفاء صنعته وبوق في ذلك إلى الشيء الكثير »

يعرف الناس ان في العلوم قطعيات، وفيها ظنيات تتفاوت. ومن الظن ما يقوى حتى يقرب من اليقين، ومنه ما يضعف فيكاد يتصل بال شك. ويعلمون أن من أصول العلم ما لا يعتد به إلا إذا قام على يقين، ومنها ما يكتفى فيه الظن التقريب من العلم، ومنها ما يكتفى فيه احتمال الثبوت ولم يرجح على الشك إلا بشئال ذرة، والعلوم الأدبية لا تأتي أن يكون في مسائلها شيء من هذا القبيل فإذا قبل بعض أهل العلم شيئاً يضاف إلى العرب فليس معنى هذا القبول أنهم يثقون أو ظنوا ظناً قريباً من العلم أن هذه الإضافة صحيحة، بل لأنهم قدروه فلم يترأ. لهم دليل على وضعه وأصبح احتمال الوضع إزاء احتمال الصحة أخف وزناً. وإذا خطر على بالهم أن يكون الزاوي ما هراً في التظاهر بالاستماعه ودارعاً في تقليد الشعر العربي إلى حيث يخفى على الناقد التحرير، أعرضوا عن هذا المخاطر لأنه يغني إلى رفض كل أثر أدبي لم يجبي من طرق متعددة يعلم كثير من الاحاطة لما يؤثر عنهم في نقد الشعر أنهم كانوا يرددون أنظارهم

في الأشعار القديمة والحديثة حتى يترى لطائفة منهم أذواق تفرق بين شعر هذا العصر وذلك العصر ، ويميز بين نسج النابغة - مثلاً - ونسج حسان بن ثابت ، وتذكر أن هذا أرسلته التريجة بفطرتها ، وهذا عادت إلى أن تحاكى به طريقة شاعر بعينه

وهذا الطريق من التقلد يسيل على كل من حفظ الأشعار أو بحث في غريبها وإعرابها ، وإنما يستطيعه في كل عصر طائفة درست منشآت البلغاء ، وتقليت في فنون البيان أطواراً ، وألقت على منظوم كل شاعر نظرات خاصة ، حتى تعرف نزعتهم وتدرى كيف يأخذ في تأليف الألفاظ ، وفي أي صورة يركبها ، فيستطيع المضي في هذا الطريق من التقد أمثال الأصمعي والمجاحد وأبي الفرج الأصبهاني ، وإذا قالوا في وصف أحد أهل العلم كما قالوا في أبي الخطاب الأفش « وكان أعلم الناس بالشعر وأقدم له »^(١) فأنما يقصدون - فيما أحسب - هذا الفن من التقد بوجه خاص

وإذا كان التقدم في هذه القدرة على صناعة التقد ، وأضفنا إليها غنايتهم بالنظر في حال الراوي ذهنياً في ظننا أن هذا الشعر الذي يعزوه الرواة الثقات إلى الجاهلية لم ينفدوه بنظر خاص أو بوجه عام ، هو من الجاهلية في شيء ، وأريد من الوجوه العامة للتقد أمثال طهمس في أمانة بعض الرواة ، وتبنيهم على عدم الثقة بنسبة شعر إلى قدم عهده في الجاهلية ، فكل ما ينسب لتقدم العهد في الجاهلية يعد في نظارهم مرتاباً فيه بل قد يسميه بعضهم منحولاً ، وشاهد هذا أنهم قالوا : إن سيديوه قد يتبع من تسمية الشاعر لأن بعض الشعر يروى لشاعرين وبعض منحولاً لا يعرف قائله فتقدم اليه به^(٢) ، وقد عرفتم أن سيديوه وغيره

يستشهدون بهذا النوع من الشعر حيث يسمعون العرب الحُصن ، وما يسمعون من العربي التَّحج لا يتوقف الاستشهاد على معرفة اسم قائله في الواقع

قال المؤلف في ص ١٠١ « قل مثل هذا في هذا الشعر الذي يضاف إلى جذية الأبرش ، وفي كل ما يتصل بجذية وصاحبه الزباء ، وابن اخته عمرو بن عدي ووزيره قصير . فليس لهذا كله إلا أصل واحد ، وهو تفسير طائفة من الأمثال ذكرت فيها أسماء هؤلاء الناس كلهم أو بعضهم »

قال المؤلف ههنا ساق الأمثال الواردة في القصة متجاهلاً أن الناس قدوهوا من قبله وقد طرحها بعضهم إلى القصص الملققة أو المشوكة

اقرأ العدد العاشر من السنة الأولى لمجلة المشرق نجد به رسالة في تاريخ سلطنة تدمر : زينوبيا أو الزباء ، لأحد اليسوعيين ، ويجده يقول في الحديث عنها : « غير أن أخبارها المتداولة بين العامة ليست إلا أنقص من حديث خرافة لا تسلك تطابق ما نبيننا عنه التاريخ الصحيح ، وقد اعتنى بجمع تلك المسكبات كوسين دي برسال في كتاب تاريخ عرب الجاهلية ، فذكر فيه كل ما أورده مؤرخو العرب في شأن ملكة تدمر واختفوه في سيرتها من ضروب الخرافات وأنواع الترهات » وتعرض في تعليق بأسفل الصفحة إلى الأمثال التي استخرجها العرب من قصة الزباء . وقال جرجي زيدان في كتابه « العرب قبل الإسلام »^(١) : « وللباحثين مناقشات في الزباء هذه : هي زينوبيا ملكة تدمر ، أم هي غيرها ؟ ومن يرى أنها غيرها المشتق الانكليزي دهرمس وله في ذلك رسالة ضافية

(١) الموضع المذكور

(٢) الخزانة - ١ ص ١٧٨

فالقصة تناولها كتاب العرب والشرق ، والمؤلف يحدثك بها في هيئة نحو من البحث جديد

قال المؤلف في ص ١٠٣ « والزواة أشد انخداعاً حين يصل الأمر بالبادية اتصالاً شديداً وذلك في هذه الأخبار التي يسمونها أيام العرب أو أيام الناس فهم سمعوا بعض هذه الأخبار من الأعراب ثم رأوها تقص مفصلة مطولة فقبِلوا ما كان يروى منها على أنه جد من الأمر »

كذلك قال جرجي زيدان في كتاب تاريخ آداب اللغة العربية : « إذا علمنا النظر فيما خلفه العرب من أخبارهم وأدبهم وجدناه لا يخفى من التمثيل بأعم معانيه . . . وقد وصل النفا في قالب القصص والحقائق التاريخية لكن أكثره في نظارنا موضوع أو كان له أصل فوسعوه وطولوه وعمقوه ليكون عبء أو قدوة في الموقف المطلوب »

لا أحب أولئك الذين كانوا يتوهمون أن المؤلف باحث جديد الا قوماً يستمعون اليه وهم عن كتب الأدب القديم والحديث غافلون

قال المؤلف في ص ١٠٤ « فحرب البسوس وحرب داحس والغبراء وحرب الفساد^(١) وهذه (الأيام) الكثيرة التي وضعت فيها الكتب ونظم فيها الشعر ليست في حقيقة الأمر - أن استقامت نظرتنا - الا توسيعاً وتنمية لأساطير وذكريات كان العرب يتحدثون بها بعد الاسلام »

ذكر جرجي زيدان في كتاب تاريخ آداب اللغة العربية مجموعة عمر بن

(١) كذا في كتاب الشعر الجاهلي ولا نعرف في أيام العرب ما يسمى يوم الفساد ولها معرفة عن يوم النساء أو للجار

شبه التي سماها الجهرة وقال : هي تشتمل على حوادث عديدة أكثرها وقع بين ربيعة وغيرهم ، لكن المطالع يتبين من مواقف كثيرة أن هذه الأخبار متوسطة بين التاريخ والقصّة » ثم ذكر أن من تلك المجموعة حرب البسوس وقال « وهي قصة قائمة بنفسها استغرقت مائة صفحة كبيرة يتخللها حوادث عنصرية وحساسات ومبررات ومناسبات وغير ذلك » ثم قال « ومن هذا القبيل ، كتاب بكر وتغلب ابني وائل وفيه خبر كليب وجساس ، والقصة أقرب الى التاريخ منها الى الزواة لانها تشتمل على وقائع لها ذكر في التاريخ ، وقد زاد فيها المؤلف قصائد وتفصيلات فخلها خيالية »

وهل يبقى بعد هذا القول المؤلف « ان استقامت نظرتنا » من قيمة !

كتب المؤلف في القصص ولم يأت بجديد ، وانما مده الى ما تحدثت به الكتابات من قبله وسماه نظرية له ، ثم انهمل علينا بكتابات عرضها ما بين الجملة وحضرموت ، فقال في ص ١٠٤ « كل ما يروى عن عاد وثمود وطسم وجديس وجرهم واما عقيق موضوع لا أصل له »

التقدير الذي قصه القرآن في هذا السبيل كخبر عاد وثمود ، قد جاء محمولا على سوانح الحجاج الناطقة بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، وما يقبل من ناحية هذه الحجاج إنما يأخذ من النفوس ما أخذ المنطوق بجمته ، ولا يستطاع العلم والمنطق تحالفته ظلاً . أما ما جاء من طريق الرواية فلذلك منتهى ما وصلت اليه أيدي الزواة ، فما لاحت فيه أمارة الوضع طرحوه ، وما لم يروا في نقده وجهاً يقتضي أنكره دونوه وتناقلوه . والمؤلف ان يبحث فيما سكنوا عنه ، ويندده بطريق علي غير هذه الآراء التي جمع شملها بعد شتات ، وغير هذه السكيات المرمية عن غير بحث واستقراء .

وقد تحدث قبله جرجي زيدان عن مثل عاد وثمود فقال في كتاب العرب

قبل الاسلام^(١) : «وأكثر مبالغات العرب في القبايل البائدة حتى سبق إلى أذهان المحققين من غير المسلمين أنها موضوعة ، ولولا ورود بعضها في القرآن والحديث قال المسلمون ذلك أيضاً . حتى أن ورود أنسابها وبعض أخبارها في كتب اليونان وغيرهم أثبت وجودها ، وجاءت الاكتشافات الأثرية بما يؤيد ذلك مع اظهار المبالغة في روايات العرب »

قال المؤلف في ص ١٠٤ « وكل ما يروى عن تبع وحجير وشعراء البين في العصور القديمة . وأخبار السكهان ، وما يتصل بسبل العرم وتفرق العرب بعده موضوع لا أصل له »

أما تبع فقد قال ابن خلدون : « وفي أنساب التباينة تخطيط واختلاف ، لا يصح منها ومن أخبارها الاقلال^(٢) » وتكلم جرجي زيدان في تاريخ تبع وحجير ، ثم قال « وأكثر مبالغ فيه ، وبعضه أقرب إلى الخرافات منه إلى الحقائق^(٣) »

هذا كلام القدماء والمحدثين في تبع وحجير ، وقد فضله المؤلف بصوغ العبارة في قالب الكلية ، كأنه كان على مسمع ومراى من تلك العصور القديمة ثم بحث اليوم من مرقده وعرف أن كل ما يروى عن تبع وحجير لا يوافق شيئاً مما كان يسمعه ويرى !

وأما سبل العرم فقد ذكره الله تعالى في القرآن وقد شامد المحدثاني في أوائل القرن الرابع للهجرة أنقاض سد العرم « وكان يقرأ المسند ويقبضه فوصف تلك الأنقاض مع تطبيقها على قول القرآن ، وهذان القولان أصدق ما جاء عن

خبر هذا السد وأكثر مطابقة لما وجدته النقايون الذين اكتشفوا آثار ذلك الخزان في القرن الماضي^(١)

ولو اعتاد المؤلف البحث عن الحقائق باخلاص لتحمى أن يحكم عن تاريخ أمة بأن جميعه موضوع لا أصل له ، وأنت اذا تلت كتابته لم تجد عنده من شبهة سوى ظهور الوضع في بعضه أو في كثير منه

الشعوبية وانتحال الشعر

يبرجم حديث المؤلف في هذا الفصل إلى نتيجتين :

الأولى أن الشعوبية انتحلوا من الشعر ما فيه عيب للعرب وغض منهم .
والثانية أن الذين كانوا يعتنون بالرد على الشعوبية قد أجابهم بلون من الانتحال اما النتيجة الأولى فانك لا تجد لها في حديثه سوى مقدمتين : (أولاهما) أنه وجد على ظهر الأرض طائفة تبغض العرب يقال لها الشعوبية ، والثانية أن في الشعوبية شعراء منهم أبو العباس الأعشى واسماعيل بن يسار ، فيكون تأليف القياس هكذا : بعض الناس شعوبية ، وبعض الشعوبية شعراء ، وكل شاعر شعوبي ينتحل شعراً جاهلياً ، النتيجة :

الشعوبية من أسباب انتحال الشعر الجاهلي . إذاً عنوان « الشعوبية » وانتحال الشعر ، عنوان مستقيم ، ولكن القائم على قانون المنطق يرى أن انتحال الشعر الجاهلي غير لازم للشعوبية لا عقلاً ولا عادة ، ولم يقم المؤلف دليلاً على التلازم بينهما ، بل لم يأت برواية تدل على أن بعض الشعوبية انتحل شعراً جاهلياً واما النتيجة الثانية فليس لها من مقدمات سوى أن طائفة كالمخاطب انتصروا للعرب وردوا على الشعوبية وأوردوا في هذا الصدد شعراً جاهلياً ، وقد قلنا لم

ان علماء العربية يعدون الجاحظ من لا يوثق برؤايتهم ، فاذا انفرد بأشاد شعر جاهلي نقلوه على وجه الأدب دون أن يعولوا عليه في لغة أو تاريخ . ولا حتى لنا مع هذا ان نسمي ما يرويه مصنوعا ومتحلا لمجرد وقوعه في سبيل الرد على الشعبية ، بل لابد من النظر فيه كشعر لم يقع في سياق الردي على هذه الطائفة ، اذ من المحتمل ان يقوم الشعر الثابت وحده بآرد عليهم ولا يحتاج الى ان يضم اليه اختلاق وانتحال

ذكر المؤلف أن إسماعيل بن يسار من الطائفة التي تزدرى العرب وتستغل ما بينهم من الخصومات السياسية لحاجتها وأهوالها ، ووقف على القراء قصة تشهد بأنه أصيل في بغض بني أمية فقال في ص ١٠٨ « فاستأذن يوما على الوليد ابن عبد الملك فأخذه ساعة حتى اذا أذن له دخل عليه يبكي » وساق القصة الواردة في الجزء الرابع (١) من كتاب الأغاني حتى أتى على آخرها كنانحسب أن من يؤلف كتاباً يملأه بأزرداء أهل العلم ولا يفتأ يرميهم بعدم الثبوت في الرواية ، يأخذ نفسه بالتحفظ من الوقوع في مثل ما يشترهم به . ولكن المؤلف يبي بقل أننا يوجهه لا يأتي بخبر ، فاقصة مأخوذة من الأغاني وصاحب الأغاني يقول « استأذن إسماعيل على الغمر بن يزيد بن عبد الملك يوماً فحجبه الخ » وإذا كان الوليد بن عبد الملك لا يسمى « الغمر » والغمر بن يزيد لا يسمى « الوليد » كان المؤلف مخطئاً في زعمه أن واقعة إسماعيل كانت مع رجل يسمى « الوليد بن عبد الملك »

قال للمؤلف عن الشعبية ما شاء . أن يقول ، واقترب من كتاب الأغاني.

قصصاً عن أبي العباس الأعشى وإسماعيل بن يسار ، وقصارى ما تبدل عليه هذه القصص أن الأول كان بهجو آل الزبير ، وأن الثاني كان يفض آل مروان ، وله شعر يفخر فيه بالأعاجم ، وزعم أنه وصل بهذا الى ما كان يريد من تأثير الشعبية في انتحال الشعر ، ولكنه لم يستطع أن يقرب لك مثلاً بريك كيف انتحلت الشعبية شعراً جاهلياً ، فضاقت بهج ديكرات ذروا وجعل على هذه التوائين التي ترسم لباحث حدوداً ، وأخذ يحدثك عن الموالي ويقول لك في ص ١١١ « فهم أطلقوا العرب بكثير من نثر السكلام وشعره ، فيه مدح للفرس ، وثناء عليهم ، وتقرب منهم . وهم زعموا لنا أن الأعشى زار كسرى ومدحه وظفر بجوازده ، وهم أضاعوا الى عدي بن زيد واقيط بن يعمر وغيرهما من ابياد والعباد كثيراً من الشعر فيه الاشادة بخلك الفرس وسلطانهم وجيوشهم »

انظروا الى أنصار الجديد كيف لا يحتمرون ما تسمونه صدقاً ، ولا يتألمون من أن يتحدثوا عما يتخيلونه ، ويسوقوه اليك في صورة ما لا يشكون في وقوعه ! قولوا للمؤلف : أي اذن سمعت ، أم بأي ذوق أدركت أن الموالي هم الذين اصنعوا هذا النثر والشعر الذي فيه مدح لكسرى أو ثناء على الفرس ؟ اذا كان الأعشى شاعراً وجاءت كتب التاريخ والأدب بأنه كان يتردد على ملوك الفرس ، أفلا يكفي هذا أمامة على أنه كان يلقى بين أيديهم شعراً ، وأن هذا الشعر يشتمل على مدح وثناء !

وإذا كان عدي بن زيد شاعراً وحدشنا التاريخ بأنه كان يتردد على كسرى ويتولى الكتابة العربية في ديوانه اقتضبت مع هذا أن يأتي في شعره شيء ، من الثناء على كسرى أو سلطانة !

نفذ ساطع هذا المؤلف على شعر الأعشى فاعطى قسطاً منه الى اليهود

وقسمًا إلى الموالي، وسلط على شعر عدي بن زيد فجعله مقفًا على النصارى والموالي ذهب أولئك بشرط منه، وذهب هؤلاء بالشطر الآخر ١

إن الذي يريد أن ينفي هذا الشعر عن الأعشى وعدي بن زيد يحتاج إلى أن يدعي أنهما أسيان خياليان، أو أنهما لم يكونا شاعرين، أو أنهما لم يتصلا بكسرى، فلا الأعشى يمكن من زيارته، ولا عدي بن زيد عمل في دولته وقد أدرك الأعشى عهد البعثة، ولم يكن عدي بن زيد منها بعيد، وقد تواردت كتب التاريخ والأدب على أنهما كانا يقفان على كسرى، فهل للمؤلف أن يناقش في هذا على طريقة النظر الصحيح ١

قال المؤلف في ص ١١١ «وهم أنفقوا شاعرًا من شعراء الطائف بأبيات رواها الثقات من الرواة على أنها صحيحة لا شك فيها، وهي أبيات تضاف إلى أبي الصلت بن ربيعة، وهو أبو أمية بن أبي الصلت المعروف. وقد يكون من الخير أن نزوي هذه الأبيات وهي:

«لله درهم من عصبه خرجوا»

وسرد منها سبعة أبيات تنتهي بقوله:

«شيئا يئس فسادا بعد أنوالا»

ثم قال «وقد زاد ابن قتيبة في أوله هذه الأبيات وهي أبلغ في الدلالة على ما تريد أن تدل عليه وهي:

«إن يطلب الوتر أمثال ابن ذي رزن
لمجد في البحر الأعداء أحوالا
أتى هرقل وقد شالت نعامته
فلم يجد عنده القول الذي قالا
ثم اتقى نحو كسرى بعد تاسعة
من السنين لقد أبدت أيفالا
حتى أتى بني الأحرار يحلبهم
انك عمري لقد أسرعت قتلالا

ثم قال المؤلف «فانظر إليه كيف قدم الفرس على الروم في أول الشعر وعلى العرب في سائر»

إن كان في أول الشعر تقديم الفرس على الروم فليس في سائر تقديمهم على العرب. أما قوله:

«ما إن ترى لم في الناس أمثالا»

فإنما هي مبالغة الشاعر الذي لا يحبس نفسه في حدود الحقيقة، وقد تكون هذه السكامة تستعمل لذلك العهد - مثلما نستعملها اليوم - للمبالغة في مدح المتحدث عنه من غير قصد إلى تفضيله على كل من سواه، أو لتباعد من أبي الصلت وهو شاعر أن يقدم هذه السكامة البالغة في المدح إلى الأمة ساعدت ابن ذي رزن على طرد طائفة كانت تسعى في قسم من بلاد العرب فسادا: وهذا المؤلف وهو غير شاعر قد فضل العقيلة الغربية على عقيلة قومه، ومن فضلت عقيلته على آخر فقد فضله أوكدت تفضله عليه في كل شيء. إذن ينتظر من الجليل القابل أن يذهب إلى أن كتاب في الشعر المجاهلي ليس من الدكتور طه حسين في شيء. وإنما أطلقه به بعض المستشرقين

والبيت الأول من الأبيات المأخوذة من كتاب الشعر والشعراء وقع في ذلك الكتاب محرفا، وقلة استاذ آداب العرب في الجامعة على تحريفه هكذا:

«إن يطلب الوتر أمثال ابن ذي رزن»

وصوابه «ليطلب الوتر أمثال ابن ذي رزن»

كما ورد في تاريخ ابن جرير وسيرة ابن هشام وكتاب الأغاني، وهو المناسب لمقام البيتة والمذموم، وورد في كتاب الأغاني (١) برواية أخرى لاتناقض هذا المعنى، وهي:

« لا يطلب النار الا كائن ذي وزن »

قال المؤلف في ص ١١٣ « ومن الخير أن تروي أبيتاً قالها اسماعيل بن يسار في النحر بالفرس ، فسئرى بينها وبين الشعر الذي يضاف الى أبي الصلت ما يجعل على شيء من الشك والريبة . قال :

أبي وجدك ما عدى بندي خور عند الحفاظ ولا حوى يمدوم »
وسرد الايات الخمانية الواردة في الجزء الرابع ^(١) من كتاب الاغانى
تقرأ الايات المعزوة الى أبي الصلت ، وأبيات اسماعيل بن يسار فتجد
الشبه بينها في شطرين (أحدهما) قول أبي الصلت :
« من مثل كسرى وسابور الجنود له »

وقول ابن يسار

« من مثل كسرى وسابور الجنود ما »

والمشابهة على هذا النحو قد تقع بين الشعرين اللذين يختلف قائلها ، ويسمونه سرقة أو استعانة أو يجعلونه من قبيل توارد الخواطر متى علم أن أحد الشعارين لم يطلع على مانع من الآخر ، وليس من اللائق أن يجعل مثل هذا سبباً لإعطاء الشعر المتقدم الى صاحب الشعر المتأخر

وشرابي الصلت جاء كذلك في رواية المؤلف ، اما رواية ابن قتيبة في الشعر والشعراء فهي : « من مثل كسرى وبازان ^(٢) الجنود له »
ورواية ابن جرير في تاريخه « من مثل كسرى شاهنشاه الملوك له » وقد
سرد ابن هشام في السيرة أبيات أبي الصلت ولم يأت فيها بهذا البيت جملة وقال

(١) من ١٢٥

(٢) آخر من قدم اليه من ولادة الهجـم

هذا ما صح له مما روى ابن اسحاق منها . ولم يحى هذا البيت أيضاً في رواية الاغانى ، وهو على تسليم ثبوته لا يملك أن يخرج القصيدة من شعر أبي

الصلت ويدخلها في حساب اسماعيل بن يسار

اما ثاني الشطرين فهو قول أبي الصلت :

« أيضاً ججاجحة غرا مرازبة »

وقول ابن يسار :

« ججاجح سادة بايع مرازبة »

وقد عرفت ان أشباه القصيدتين في شطر أو شطرين أو أكثر لا يدل على اتئهما بلنا قومية واحدة ، وأما هو الاختلاس أو الاستفراد أو توافق الخواطر ، ولو كان اتفاق الشعارين في شطر أو بيت يميز إضافة السابق الى ناظم الشعر التالي فكانت إضافة أبيات أبي الصلت الى النابعة أولى ، فإن آخر بيت فيها وهو تلك المسكوك لاقعاب من ابن

مروى في شعر يعزى الى النابعة ، وقد أراد ابن هشام نفيه من شعر أمية والخاتمة بالنابعة فقال الآخرها بيتاً فإنه للنابعة في قصيدة له . وقضى به صاحب الاغانى ^(١) لابي الصلت وقال : أعاد اخذه للنابعة في قصيدة له على جهة التضمين ولم يكن بعد هذين الشطرين وجه شبه بين أبيات أبي الصلت وأبيات ابن يسار سوى ان كلا الشعرين مصنوع في بحر الطويل ، ومشتمل على شيء من مدح الفرس ، ومرامى فيه مقابيس اللغة ، وهذه أحوال عامة لا يبالغ التماثل فيها أن ترد به الرواية وينقل به الشعر من أبي الصلت الى اسماعيل بن يسار

قال المؤلف في ص ١١٣ « ثم من هنا هذه الايام والوقائع التي كانت للعرب

على الفرس والتي تحدث النبي عن بعضها وهو يوم ذي قار»
 يُنظر القاري بدة أو بسداجة فلا يجد من مناسبة لهذه العقدة التي يتهم
 بها المؤلف على خضرة صاحب الرسالة إلا أن يثبت في نفوس طلابه أو قراء
 كتابه نبأاً سيئاً . ألا يسعه انكار يوم ذي قار دون أن يقول بعبارة الصريحة :
 إن النبي تحدث عنه : ألا يكون اقاري، على حق إذا فهم أن المؤلف اتخذ اسم
 لبحث في العلم برقايعمن ويطلع من وراءه حتى يرضى ، وإن هذا البرقع قد
 ينزاح فلا يبقى شيء سوى قلن الذي يلد فتنه اقلوب المطمئنة بالاعيان
 ربما يكون المؤلف قد رأى هذا الاثر في كتب الأدب أو التاريخ فضافه
 الى الخضرة النبوية كلوائق بصحة روايته ، ثم جعل واقعة اليوم كذبا ، فلؤلف
 يؤمن بهذه الكتب اذا روت حديثاً أو خبراً يبدوله ان يتوكا عليه في دلع
 أو غش ، وبرمها بالزور والبهتان اذا تقلت أنراً صاحباً للعرب أو الاسلام
 تشبعت أهواء المؤلف فتركت أقواله في تحاذل بعيد ، فيوم ذي قار من
 هذه الأيام الموضوعة لاجابة الشيوعية بلون من الانتحال ، ويوم ذي قار تحدث
 عنه النبي ! فيوم ذي قار اختلق لعهد الشيوعية وتحدث عنه النبي قبل اختلافه
 هذا معنى كلامه ان كان يتحدث في تاريخ آداب العرب بغتهم وعلى
 ما تقتضيه قواعد محرم ويأثمهم ، فإن زعم أنه ينطق على الناس بما ينطق به ذوو
 الجذ منهم ، قلنا له لا تتعرض لقلم رسول الله ﷺ حين تنطق في هزل أو في
 غير بظفة فما نحن بتأويل منطق الهزل أو الهذر بهالين

وقت واقعة ذي قار بعد ظهور الاسلام ، ومن المؤرخين من يذكر لها
 وقتاً مسمى ، وهو السنة الثالثة للهجرة^(١) ، وإذا احتمل بعض الاخبار المتصلة بها
 ان يكون مصطلحاً ، فإن مجموع الاخبار والاشعار الواردة في طرق شتى ، تغيد
 أن أصل الواقعة وانتصار العرب على العجم مما لا شك فيه ، ونسبة حديث هذا

اليوم الى العرب المضطرين الى أن يحميوا الشعوبيين بلون من الانتحال مدفوعة
 بان كثيراً من أخباره مروية في تاريخ ابن جرير والعقد الفريد عن شعوبي وهو
 ابو عبيدة معمر بن النخعي ، فلولا أن خبر ذلك اليوم ثابت على وجهه لا يمكن
 الشيوعي من انكاره ، لما كان من رواته ابو عبيدة الذي سيده المؤلف في طبقة
 صنع الاخبار المزرة بشأن الامة العربية

قال المؤلف في ص ١١٤ « ولعلك تلاحظ ان السكترة المطلقة من العلماء
 الذين انصرفوا الى الادب واللغة والكلام والفلسفة كانوا من العجم الموالين
 وكانوا يستغلون بسلطان الوزراء والمشرعين من الفرس أيضاً » وبعد أن زعم أن
 غاية هؤلاء العلماء استحالت من اثبات سابقة الفرس في السلطان الى ترويض
 السلطان الذي كسبوه أيام بني العباس قال « ومن هنا كان هؤلاء العلماء
 والمنظرون اصحاب ازدراء للعرب ونعي عليهم بغض من أقدارهم »

في علماء اللغة والأدب للعهد الذي يتحدث عنه المؤلف كثير من العرب
 مثل الخليل بن احمد وأبي عمرو بن العلاء والمفضل الضبي والأصمعي ومحمد بن
 سلام الجعفي والمبرد وابن دريد ، وفيهم كثير من بلاد العجم وليسوا بموال
 كالأجاني وأبي عمرو الهروي وابن درستويه وأبي حنيفة الدينوري . وفيهم
 كثير من الموالين ، مثل سيبويه والكسائي والفرار ، وابن الاعرابي وأبي عمرو
 الشيباني . وأنت اذا قصصت آثار هؤلاء وأمثالهم ممن خدموا اللغة العربية
 وآدابها بالولاية والتأليف لا تجد بها سوى روح عجم سامية ، ومن قلة الانصاف
 في البحث أن يقال عنهم: انهم كانوا يزددون العرب ويفضون من أقدارهم ، ولو
 تبينت هذا الذي جاء به المؤلف لم نجد له من شبهة سوى أن أصالهم عجم وفي
 العجم شعوبية ، أو عِدَ اليه الى رجال « حديث الأرباء » ، ويضم طائفة منهم

الى أبي عبيدة، ثم يقول لك : هؤلاء يثنون السكثرة المألوفة من العلماء، الذين انصرفوا الى الأدب واللغة

لا يندري القاري. ما وجه هذا الحديث عن علماء الكلام والفلسفة في هذا الفصل المقود للشعوبية وانتحال الشعر، ولا أحسب أحداً يمشي في البحث على هذه الحياة إلا حيث ينسب الغاية التي يرسمها عنوان الفصل، وينصرف عنها أذرعاً ليقفي حاجة أخرى

قد يوجد في علماء الكلام والفلسفة مثل أبي عبيدة في علماء الأدب واللغة، أما دعوى أن السكثرة المألوفة من الموالى، وأن هذه السكثرة تبغض العرب أو تستحل الاقتراء عليها فليس للمؤلف بها من سلطان إلا محاولته لأن يصنع لذلك العهد تاريخاً يحمل مساوي لا ترى بينها سريرة طيبة أو سيرة حسنة

قال المؤلف في ص ١١٤ «فأما أبو عبيدة معمر بن النش الذي يرجع العرب إليه فيما يروون من لغة وأدب، فقد كان أشد الناس بغضاً للعرب وإزدراء لهم، وهو الذي وضع كتاباً لا يعرف الآن إلا اسمه وهو (مناقب العرب)» كأن المؤلف لا يؤمن بأن أحداً يبغض شخصاً أو حزباً أو شعباً دون أن يفترى عليه كذباً، ونحن نعرف في الشرق والغرب أناساً اعتقدت بيننا وبينهم صلة الصداقة والصحة، ودعما كانوا يبغضون أشخاصاً أو جماعات يبغض المؤلف للعرب بعد الاسلام، ولكنهم بقدرهم فضيلة الصدق ويحفظون لباس المرأة فلم تلغ في سيرتهم ما يقرب من أمثال هذه المبالغات أو المبتذعات التي يصوغها كتاب في «شعر الجاهلي» ويدسها في التاريخ وهي لا تقبل أن تلج في التاريخ حتى يلج الجمل في سم الخياط

نستبعد أن يكون أبو عبيدة من قبيل هؤلاء الذين يبغضون ولا يثرون،

ونذكر اسمه في أسباب انتحال الشعر دون أن نبحت في سيرته بأناته :

قد نقد أبا عبيدة أناس يزنون الرجال بالتسطاس المستقيم وأذاموا نتيجة تقدمه ثم قالوا : « كان الغالب عليه الشعر والغريب وأخبار العرب، وكان خلا بالنحو كثير الخطأ، وكان مع ذلك مغرماً بنشر مثالب العرب، جامعا لكل غث وسمين، وهو مذموم من هذه الجهة، وموثوق به فيما يروي عن العرب من الغريب » (١)

قد حدثوك عن أبي عبيدة بأنه شعوبي يبغض العرب وينشر مثالبهم، وأروك أنه يجمع في أخبار العرب غثا وسمينا حتى لا تلقى كل ما يرويه في هذا الشأن على أنه واقع حقا، وقالوا لك : إنه ثقة فيما يرويه عن العرب من الغريب، حتى لا ترتاب فيما يبينك على طريقه من كل يزوها اليهم، فقد بلوه وألقوه لا يقول في اللغة كذبا

قالوا إن أبا عبيدة أوسع علماء عصره رواية لأيام العرب وأخبارها، وأنه كان يجمع الغث والسمين، ولم يقولوا كما قال المؤلف : إنه الذي يرجع اليه العرب فيما يروون من لغة وأدب، فإن هذا التعبير ظاهر في أن سند اللغة والأدب إنما يتصل به، والواقع أن علماء اللغة والأدب الذين تقدموا أبا عبيدة أو عاصروه في الطلب وتلفت عنهم طبقة من بعدهم ليسوا بقليل، ومن هؤلاء الخليل بن أحمد ويونس بن حبيب وأبو عمرو بن العلاء، والمفضل الضبي وأبو زيد الانصاري والاصمعي وسيبويه والكسائي وأبو عمرو الشيباني وابن الاعرابي وأنما لهم

وأخبار أيام العرب كانت تروى من قبل أبي عبيدة، فقد وصفوا قتادة ابن دعامه السدوسي بأنه كان عالما بانساب العرب وأيامها، وقالوا : لم يأتنا عن

(١) ابن منبج، كتاب الأذهري في مقدمة كتاب التذريب

أحد من علم العرب أصح من شيء. أمانا عن قتادة^(١). وقادة هذا من الرجال الذين أخذ عنهم شيوخ أبي عبيدة

قال المؤلف في ص ١١٤ «وأما غير أبي عبيدة من علماء الموالي ومكتابهم وتلاسمتهم فقد كانوا يعضون في ازدياء العرب إلى غير حد. ينالونهم في حروبهم، ينالونهم في شعرهم، ينالونهم في خطابهم، وينالونهم في دينهم أيضاً. فليست الزندقة إلا مظهرأ من مظاهر الشعوية»

من يقف على الحالة العلمية للعهد الأول ويلج بحياة الرجال الثمانية يهائم من عرب وعجم يعرف صحة قول ابن خلدون في مقدمته «ان حلة العلم في الاسلام اكتمل المعجم» ويذكر بعد هذا ان الكثرة المطلقة من اولئك المعجم كانوا برآء من هذا الذي يدسه المؤلف في صدور طلاب العلم بالجامعة

يقول المؤلف: إن الكثرة المطلقة من العلماء الذين انصرفوا الى الأدب واللغة والسلام والفلسفة كانوا من المعجم الموالي. ويقول: كان هؤلاء العلماء والمنساقون أصحاب ازدياء للهوى ونعني عليهم وعرض منهم، ثم يصف هذه الكثرة المطلقة المؤلفة من المعجم الموالي بأنهم كانوا يعضون في ازدياء العرب الى غير حد، وأنهم كانوا ينالون العرب في حروبهم وشعرهم وخطابهم ودينهم قد سرودنا عليك أساءة طائفة من هذه الكثرة المطلقة التي يرميها المؤلف

بوصة عدم الاخلاص للعرب أو الاسلام، ويذهب به الاغتياح الى التاريخ الى أن يقول لك: ينالونهم في دينهم. ومن ذا يصدق بأن أمثال سيبويه وأبي عبيد القاسم بن سلام والسكاكيني والفراء وابن الاعرابي وابن عمرو الشيباني تنال أنفسهم أو أقلامهم من دين الاسلام!

ولم تكن الكثرة في علماء السلام والفلسفة للموالي وإنما الكثرة المطلقة للمعجم وليس كل المعجم موالي، ومن المعجم أو الموالي من لا يفضل أعجمياً على عربي إلا بالاعتق. وهذا ابن قتيبة - وهو فارسي - قد كان من أشد أنصار العرب وأوسعهم يائساً في الرد على التشوية، وذلك الجاحظ - وهو من الموالي - قد أفتق «ما ملك من قوة لئيت أن العرب يستطيعون أن يهضموا الشكل هذه المفاسر الأعجمية وأن يأثروا بغير منها»^(١)

وليس الاسلام دين العرب وحدهم، وإنما هو أدب الانسانية، ونظام الحياة الراقية، وفي المعجم والموالي من تصحوا له نصيح العرب، فجاهدوا في اعلاء كلمته وأفقوا ما أوتوا من قوة في بيان حكمته، ولا يفض منه الا من نشأ على غير روية وأصبح الشر من طرف لسانه قريباً

ليست المسألة نظرية محضة حتى يسهل على المؤلف أن يتحدث فيها باجتهاده المطلق، وإنما هي مسألة تاريخية، والمسائل التاريخية لا يترك فيه المنقول الى غير منقول

يجب التاريخ أن طائفة قامت تنادي بالمساواة بين الشعوب فسموا «أهل التسوية» وسموا «الشعوية» وربما يفكر بعض افراد من هذه الطائفة فيذهب الى ازدياء العرب والغرض من شأنهم، ولا يبلغ ازدياء العرب الى أن يكون زندقة وما هو الا كازدياء التتبيي أو الاضاري لقريش، لا يتجاوز أن يكون هوى غالباً أو غصية عياء، وقد يصف التاريخ بهذه النزعة بعض أشخاص كآبي عبيدة واسماعيل بن يسار وسهل بن هارون

ولا تعدى هذه الطائفة أن تنال العرب في بعض عوائلهم وشؤونهم القومية وأكثر ما غشي في ذمهم الى أيام جاهليتهم، ولا تجدوا تقرب الى ساحة الدين

ولو خطوة، لأن العجمي والعربي أصبحا فيه على سواء.

— وحدنا التاريخ في مقام منفصل عن المقام الذي حدثنا فيه عن الشعوبية : ان هناك طائفة كانت تتظاهر بانها « تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر » وهي متطوعة على زندقة ، وقد حمل التاريخ أمداً ، افراد كانوا يتمون بهذه النحلة ، والزنادقة في كل عصر مظفر القسوق والمجون ، واول رد ذلة يركبون غاربا وذلة الاختلاق وسوء التأويل ، هم يعرفون ان في الاسلام حكمة وحجة وأنه أنشأ رجالا يمثلون الاستقامة والعقيدة في أسمى مظاهرها ، فيصرفون همهم الى اراءة حقائقه في غير صبغها ، والى الحديث عن تاريخ رجاله بما لغلت أو مبتدعت هم برآء منها

يضطرب المؤلف فيها يكتب لانه يجب أن يغير حقائق التاريخ ، والحقائق لاتغير بالاقوال المنسوجة على نظام . يقول فباسلف : ان الأدب العربي لم يدرس في العصور الاسلامية الاولى لنفسه ، وإنما درس من حيث هو وسيلة الى تفسير القرآن وتأويله واستنباط الاحكام منه ومن الحديث . ويضاهي هذا قوله يصف الامة العربية في رواية حديث الاربعة : كانت تنجذب الى الورداء بحكم الدين وبحكم اللغة التي لم تكن كغيرها من اللغات ، وإنما كانت لغة دينية ، فالاخفاظ باصولها وقواعدها والاحتياط في صيانتها من التطور وآثاره السيئة ولجب ديني لاسيما الى جحوده ^(١) .

يقول هذا وذاك ، ثم لايجد مانا من ان يقول لك : ان الكثرة المطلقة من علماء الادب واللغة من الموالي ، وإن هؤلاء الموالي كانوا يثالون العرب في دينهم . فضلا ، الادب كانوا يدرسون الادب لفهم الكتاب والسنة ، والكثرة المطلقة من علماء الادب واللغة كانوا يطعنون في ذلك الكتاب وتلك السنة !

ولهلم كانوا يجهلون الادب وسبلة الى فهمها لانهم مسلمون بقلوبهم ، ويثالون منها نكابة بالعرب لانهم غير مسلمين بقلوبهم ، ومتى استقامت للوؤاف نظرية توزيع الآراء والعقائد على القول والقلب تمكن من أن يجمع الامسان والكفر في نفس ، أو يربك البياض والوداد في نقطة !

قال المؤلف في ص ١٤٤ « وليس تفضيل النصارى على الطين والبليس على آدم الا مظنرا من مظاهر الشعوبية الفارسية التي كانت تفضل المحبوسة على الاسلام »

الشعوية طائفة تنفي فضل العرب على غيرهم أو تبغض العرب وتفضل العجم ، وقد يتحقق هذا المعنى في نفوس قوم مسلمين . والزندقة خلل في العقل ومرض في القلب ، وقد يخلط عقل العربي ويعتل قلبه فترى عربيا زنديقا ، كما ترى شعوبيا مسلما . وقد يجمع الرجل بين انكسر الدين وبغض العرب فيكون زنديقا شعوبيا ، ولكل واحدة من هاتين التزعين آثار خاصة ، فأثار الشعوبية وجود فضل العرب أو تنبغ مثاليهم ، وأثار الزندقة التبهك بالشرايع والطعن في حكمتها . وتفضيل النار على الطين والبليس على آدم يسيرونه الى بشارين برد . وإذا صحت نسبته اليه فهو أثر من آثار الزندقة ، والزندقة غير الشعوبية

قال المؤلف في ص ١١٦ « ونحن نعلم حق العلم أن المحصورة حين تشتد بين الفرق والأحزاب قابسر وسائلها للكذب . كانت الشعوبية تنتحل من الشعر مافي عيب للعرب وغرض منهم »

لا نفتح باب البحث مع المؤلف في قوله : ان المحصورة اذا اشتدت بين الأحزاب قابسر وسائلها للكذب ، فقد كان قلم المؤلف مستعلا في هذا السبيل ، وليس الذي يحدثك عن شيء أجهد فيه خياله كمن ينظر اليه بكن

بيد ، « وخير العلم ما حل من أهله » . واتما شك في أن الشعوبية انتقلت من الشعر ما فيه عيب العرب وغض منهم ، وزداد شكنا حيناً قرأ هذا الفصل الممد لهذا الغرض ولا نجد لانتقال الشعوبية مثلاً قتيلاً ، ولو كان تحت يد المؤلف أمثال قريظة لما تجلّس على أبيات أبي الصلت أو أمية بن أبي الصلت وحاول إلحاقها بإسماعيل بن يسار

قال المؤلف في ص ١١٦ « أن الخصومة بين العرب والعجم دعت العرب وأنصارهم إلى أن يزعموا أن الأدب العربي القديم لا يخلو أو لا يتكاد يخلو من شيء . تشتمل عليه العلوم الحديثة فإذا عرضوا لشيء مما في هذه العلوم الأجنبية فلا بد من أن يثبتوا أن العرب قد عرفوه أو ألموا به أو كادوا يعرفونه ويلمون به . ومن هنا لا تتكاد نجد شيئاً من هذه الأنواع الحيوانية التي عرض لها الجاحظ في كتاب الحيوان إلا وقد قالت العرب فيه شيئاً قليلاً أو كثيراً طويلاً أو قصيراً وأضحاً أو غامضاً ، يجب أن يكون للعرب قول في كل شيء ، وسابقة في كل شيء . » نفرض هذه الجمل على أنظار القراء ليزدادوا خبرة بأن قلم المؤلف يقع في مبالغات يضبطه عليها الشعراء

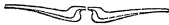
للعرب في الجاهلية نصيب من العلم ومبلغ من الحكمة ، ولا نرى في هذا الشعر الذي يرمز إليهم شيئاً فوق ما يسهه عليهم أو تلبه حكيمهم ، ولا نحسبوا المؤلف وقف على أشعار تضاف إلى الجاهلية وهي تشتمل على معان من هذه العلوم الحديثة ، ولعلكم تتناول كنانته فلا تجدون فيها سوى أن الجاحظ يقول في كتاب الحيوان ^(١) :

« وكل معنى سمعناه في باب معرفة الحيوان من الفلاسفة وقرأناه في كتب

الأطباء والمتكلمين إلا ونحن قد وجدنا قريباً منه في أشعار العرب والأعراب ومن أهل لغتنا وملتنا ، ولولا أن يطول الكتاب لذكرت لك الجميع »

فهذا هو الذي يحوم عليه المؤلف - فيما احسب - وقد رأيت أن كلام الجاحظ يختص بباب معرفة الحيوان ، ويتناول الأمة العربية في جاهليتها وإسلامها ، وقنا فيما سلف : أن أهل العلم لا يعدون الجاحظ فيمن يوثق بما انفردوا بروايته

ذهب المؤلف في أوائل كتابه إلى أن هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين يثام في جبل وغياضة وغلظة وخشونة ويقول : انهم كانوا أصحاب علم وذكا ، وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة . وقال : إنهم كانوا أمة متحضرة راقية لا أمة جاهلة هجيبة . وإذا كانوا أصحاب علم وذكا ، وكانوا أمة متحضرة راقية فلماذا ينكر شعراً يضفيه إليهم بعض الرواة ، وبرده بعلته أنه ينبي عن علم وذكا وحضارة راقية ؟ وما الذي يعوقهم عن أن يعرفوا من أحوال الحيوان قريباً مما سمعه الجاحظ من الفلاسفة أو قرأه في كتب الأطباء !



الرواية وانتحال الشعر

تحدث المؤلف في هذا الفصل عن حال الرواة من جهة قلة الثقة بهم وما كانوا يضعونه من الشعر وينحلونه بعض القدماء ، وأورد في هذا أشياء تذكر في كتب الأدب ، وقد بحث في رواية الشعر من هذه الناحية الأستاذ الزاوي في تاريخ آداب العرب ^(١) ، وجرجي زيدان في تاريخ آداب اللغة العربية ^(٢) ، ومرغليوث في مقاله المنشور في مجلة الجمعية الآسيوية . وانما أمتاز المؤلف عن هؤلاء الباحثين ببائعات ومغالطات لا بأس بمرور القلم عليها

ذكر المؤلف أنه مضطرب إلى أن ينف عند الأسباب التي تتصل بأشخاص أولئك الذين نقلوا أدب العرب ودونوه وقال في ص ١١٨ « وهؤلاء الأشخاص هم الرواة . وهم ينقسمون إلى قسمين : إما أن يكونوا من العرب ، فهم متأثرون بما كان يتأثر به العرب . وإما أن يكونوا من الموالى ، فهم متأثرون بما كان يتأثر به الموالى من تلك الأسباب العامة . وهم على تأثرهم بهذه الأسباب العامة متأثرون بأشياء أخرى هي التي أريد أن أقف عندها وقفات قصيرة »

عرفنا القراء الأسباب التي يؤم إليها المؤلف وهي ما كان يصدد الحديث عنه من دواع سياسية ودينية وقصصية وشعرية ، وقد زعم هنا أن أمر الرواة دأب على هذه الأسباب فما من راو إلا وهو متأثر بشيء منها ، لانه يقول : هم بين اثنين إما أن يتأثروا بما تتأثر به العرب ، وإما أن يتأثروا بما تتأثر به الموالى ، ويريد من التأثر - بطبيعة السياق - الوجه الذي يعمل على صنع الشعر وعزوه إلى الجاهلية ،

(١) ج ١ ص ٢٧٥

(٢) ج ٢ ص ١١٠

ومعنى هذا في أن يكون الخاطفة من الرواة خطة ثالثة ، وهي ألا يتأثروا بشيء من هذه الأسباب تأثراً يستبينون معه بوقفة الاقتراء على الناس كذباً ، وهذه مبالغة لا تأويل لها إلا أن المؤلف يجب أن يكون هذا الشعر الجاهلي متحولاً به ويحاول أن يسد عليك كل طريق تخرق بها هذه النظرية ، وتظن أن يكون هذا الشعر من الجاهلية في شيء .

نحن نعلم أن قسماً عظيماً من أهل العلم لم يتأثروا بالذين هذا التأثير الذي يجعل وزر الكذب أمراً هيناً ، ومن هذا القليل أولئك الرواة الذين ينفقون ما يضاف إلى مقام النبوة ، وقد ينفقونه من الحديث ولو اشتمل على شيء من الحكمة أو الموعظة أو المعجزة ، ونعلم أن قسماً عظيماً يطلبون العلم انفضيذه ، ولا تلبس قنابهم لأن يتصرفوا في الحقيقة ولو جلبت عليهم السياسة بخيلها ورجلها ، أو وضعت في أيامهم الصغراء وفي شأئهم البيضاء . . . ونعلم أن في الموالى من ينشأ على آداب راقية ، فلا يجد في صدره حاجة ما أوتى العرب من مجد أو سعادة ، فضلاً عن أن يستخف وزر الكذب ويقول على ألسنتهم مالا يعلمون .

فن الجائر القريب أن يوجد في رواية الأدب من يعاف هذا الذي يقال له الكذب ، ويأبى أن يضع شيئاً منه على طرف لسانه ، ولعلنا نرى أن هذا الجائر القريب كل أمراً وافهاً

قال المؤلف في ص ١١٨ « ولعل أهم هذه المؤثرات التي عيئت بالأدب العربي وجعلت خطه من الهزل عظيمًا هيون الرواة وإسرافهم في الهلو والبث وانصرافهم عن أصول الدين وقواعد الأخلاق إلى ما يباه به الدين وتكرار الاختلاق . ولعل لا احتياج بعد الذي كتبت مفصلاً في الجزء الأول من حديث الأرباعه إلى أن أطلب في وصف ما كن فيه هؤلاء الناس من الهلو والمجون »

ينزع المؤلف في يوم الاربعاء وفي غير يوم الاربعاء الى أن يتحدث عن
المتنبيين ويكثر سوادهم ، فإذا كان في أمة من الناس نفر خاصوا في فجور ،
أحب أن يريك الأمة كلها فلسفة ماجة

علم ان المبالغة من فنون البلاغة ، وتعلم أنها لا تكون مقبولة الا ان
يشعر صاحبها بأنها مبالغة ، اما اذا ألقاها عليك في صورة الحقيقة المحضة فأنها
تسمى باسم الملائيق مع الصدق على لسان

يحدثك المؤلف عن الرواة في حياة الباحث الذي لا يطوي صدره على شيء .
يفسهم شطرين : شطر يندفع للكذب بما تأثر به العرب ، وشرط يندفع له
بما تتأثر به الموالي ، ثم يأتي بمسارعة تتناول الفريقين ، ويصفهم بالحيون
والانصراف عن الدين وقواعد الاخلاق

يبحثنا المؤلف على كتابه « حديث الاربعة » فإذا هو بلعن منبج
ديكرت ، ويمتل بالأدب والتاريخ تمثيل من يعتقد ان الاسماع في صمم ،
وأن العيون في سبات ، وإن الأقلام والأنامل لا يلتقيان . ولولا أن في نشأتنا
الطيب من يقرؤه قبل أن يدرس التاريخ الصحيح ، قلنا للكتاب : اضربوا
عن قده صفحاً فإن انكشاف أمره في قراءته

ندع حديث الاربعة الى أجل قريب ، وسلك أجل كتاب ، ونكتفي
بأن نقول لك ان في الرواة أصحاب هو رجيون ، وفي الرواة أصحاب جد
ومروءة ، وفي الكتاب باحث بأنة ، وفي الكتاب باحث بداعية هوى ،
والهوى يستولي على فؤاد الرجل ، كالزجاجة الفاتحة بضما على بصره فيرى
الاشياء كلها في لون قاتم

قال المؤلف في ص ١١٩ : فلست أذكر هنا إلا اثنين اذا ذكرتهما فقد
ذكرت الرواية كلها والرواة جميعا : فأما أحدهما فحماد الراوية . وأما
الآخر فخلط الآخر

لم يكن حماد وخلط مرجع الرواية كلها ولا أن الطعن فيها لمن في الرواية
جميعا ، فقد كان في عهدها من رواة الشعر من لم يأخذ عنها كافي عمرو بن العلاء
والمفضل بن محمد الضبي ، وكلاهما ممن أخذ عنه الكوفيون والبصريون .
قال أبو منصور الأزهري في مقدمة تهذيبه يصف أبا عمرو بن العلاء : « أخذ عنه
البصريون والكوفيون من الأئمة الذين حثفوا الكتب في اللغات وعلم القرآن
والقرآنات وكان أعلم الناس بانفاذ العرب ونوادير كلامهم وفصيح أشعارهم »
وكذلك المفضل الضبي « كان أو ثمن من روى الشعر من الكوفيين ، وكان
يختص بالشعر وقد روى عنه أبو يزيد شعرا كثيرا (١) » وهذه المفضليات وهي
نحو مائة وعشرين قصيدة ، قد جاءت من طريق المفضل الذي روى عنه أنه
قال : قد سلط على الشعر حماد الراوية فأفدته

ثم ان الطبقة التي خلفت من بعده هؤلاء كابي زيد الانصاري وسيبويه
والسكاني كانوا يروون عن فصحاء الاعراب ، من أفواههم الى أسياهم ، ولا
يكون هناك خلط ولا جهاد

والمؤلف انخفض في هذه الكلمات بأشغالها من مقال مرغليوث وقد قال
المستشرق تشارلس لايل في ردحا « نرى الفرق بين حماد والمفضل في نظر
الرواة عطفا ، وأن ما جمعه المفضل بعد عن الشك وتزوير حماد ، ولا يوجد
سبب مقول يجعل حمادا مثالا للنساج الأخرى التي مر بها الشعر العربي
حتى وصل الى التدوين »

ذكر المؤلف صداقة حاد الرواية لحساد عجرد وحجاد الزرقان ومطيع بن إياس ، وصداقة خلف لوابية بن الحباب واستاذته لابي نواس ، وقال في ص ١١٩ « وكان هؤلاء الناس جميعا في أمصار العراق الثلاثة مطهر للعبادة والمخالة ، ليس منهم الا من اتهم في دينه ورمي بالزندقة ، يتفق على ذلك الناس جميعا . لا يصنفهم أحد بخير ولا زعم لهم أحد صلاحا في دين أو دنيا »

تطالع تاريخ القدماء من الزنادقة فتجده مطابقا من أكثر الوجوه لحال اخوانهم في هذا العصر ، يقول الجاحظ وغيره في تلك الطائفة : كانوا يجتمعون على الشراب ويأتون المنكر ويدعون الى غير العفاف ، وإذا رأيت طائفتهم المبددة على هذا المثال من الخزل والفسوق وتزيين التبتك في أعين الشباب ، قلت : ما أشبه البلية بالبارحة !

تقرأ فيما يتحدث به عن أولئك القدماء أن بونس بن فروة « كان كتب كتابا ملك الزوم في مثالب العرب وعيوب الاسلام »^(١) وقد أصبحنا نرى من أولياتهم في هذا العصر من يصرف همه بعد العن في الاسلام الى التنكر لمجد العرب والاحتيايل على اراء رجال هذه الامة في صورة مشوهة ! والقراطة « طائفة من الجورس راموا عند شوكة الاسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود الى قواعد أسلافهم ، ولهم في الدعوة مراتب : الذوق وهو تفرس حال المدعو : هل هو قابل للدعوة أم لا ، ثم التأنيس باستالة كل واحد بما يعيل اليه من زهد وخلاعة ، ثم التشكيك في أركان الشريعة »^(٢)

ومحايكم في هذا أولياؤهم من ملاحدة هذا العصر ، فاتهم بخيرون حال المدعو فان أسوأ منه جبهة أو غبابة ، عرضوه على شي من هذه الكتب التي تلبس

(١) الجيوان فيحافظ ج ٤ ص ١٤٢

(٢) السيد في شرح المواقف ج ٨ ص ٣٨٩

حق الاسلام بالباطل ، والتي اغترف منها المؤلف في هذا الكتاب غرقات ، ثم يأخذونه بالتأنيس ويستميلونه بما يهوى نفسه من متاع هذه الحياة . وتلجأ هذه الفئة أيضا الى التشكيك في أركان الشريعة وتحاول بكل صفاته أن تحرف الحكم عن مواضعه . وإن كان فرق بين هؤلاء وأولئك فهو ان القدماء لم يجدوا في الاتحاد منافع مادية لتحميل على التضامن والصدق في الزندقة ، وقد نبأ المؤلف لهذا الفارق في حديث الأرباع^(١) حين قال في شي من الأسف « وليس أدل من هذا على أن هؤلاء الزنادقة لم يكونوا صادقين في زندقتههم ، فلو أن هؤلاء صلة دينية متينة تجمع بينهم حقاً وتكون منهم أقلية متميزة متضامنة لها أسماء بعضهم الى بعض ولما سمع بعضهم في بعض ولما استعدى بعضهم على بعض السلطان » وفي هذه الجمل مغزى لو قدر حياة الأدب وعشاق الفضيلة عاقبتهم لم تبلغ هذه الأقلية الممتازة حالا يجعلنا نشعر بالفارق بينها وبين أولئك القدماء

سائق المؤلف شيئا مما قاله الرواة في حاد وخلف ومصادقتهما طائفة من الزنادقة ، وأتى على ما أتى عليه مرغليوث من صنفها الاشعار واضاعتها الى العرب ثم قال في ص ١٢٠ « فأما حاد فيحدثنا عنه رواية من خيرة رواة الرقعة هو المنضل الضبي انه قد أقعد الشعر افساداً لا يصلح بعده أبداً » الى قول المنضل « فلا يزال يقول الشعر يشبه به مذهب الرجل ويدخله في شعره ويحمل ذلك عنه في الآفاق ، فتختلط أشعار القدماء ، ولا يتميز الصحيح منها الا عند عالم ناقد وأين ذلك »

تعرض لبحث هذه الرواية للمستشرق اشارس لابل في مقدمة الفضائيات فقال : ربما دخل في هذه الرواية شي من التحريف ، وإذا فرضنا صحتها لكان

من واجبتنا ألا ننسى أن حمادا كان معاصراً للفضل وربما كان أصغر سناً منه وكان الفضل بلا شك علماً واسع الاطلاع وكان أكثر كفاية لظيار أي شعر مصنوع ، ثم إن الرواة من العرب الذين يقال : إن حمادا قد زور في رواه عنهم ، لا يفرق الفضل أن يكون قد تلى منهم هذه المحفوظات . وقصارى ما تدل عليه تلك الرواية أن حمادا زاد في الأشعار العربية ما يتألفها في اللغة والمواطف . وإذا كان الحال هكذا فكيف نستطيع الحكم على هذا الشعر بالانتحال ؟ هذا الحكم لا يتيسر إلا للرجل عرف الأصل وأدرك المنحول ، ومن ذا يكون أدري بذلك من الفضل !

ذكر المؤلف قصة حماد في دخوله على بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري ، وانشاده أبيه قصيدة للخطبة في مدح أبي موسى ، وقول بلال له : وبجك بمدح الخطبة أبا موسى ، ولا أعرف ذلك وأنا أروى شعر الخطبة ! ولكن دعها تذهب في الناس ، وقل في ص ١٢١ « وقد تركها حماد فذهبت في الناس وهي في ديوان الخطبة . والرواة أنفسهم يختلفون ، ففهم من يزعم أن الخطبة قالها حماد »

القصة رواها صاحب الأغاني^(١) وساقها مرغليوث في الغرض الذي ساقها إليه المؤلف ، والقصيدة مروية في ديوان الخطبة وقد شربها في جملة الديوان أبو سعيد السكري وتعرض لسبب انشاد الخطبة لها . وصاحب الأغاني بعد أن ذكر قصة بلال وحامد قال : وذكر الدائني أن الخطبة قال هذه القصيدة في أبي موسى وأنها صحيحة ، قالها فيد وقد جمع جيش الفزوة ، فوصله أبو موسى فكتب إليه عمر رضي الله عنه يلومه على ذلك ، فكتب له : أتني اشتريت عرضي منه بها .

ولما ولي بلال بن أبي بردة أنشده أبيها حماد الراوية فوصله أيضاً . والدائني هو أبو الحسن علي بن محمد الذي قال عنه أبو العباس ثعلب من أراد أخبار الأسلام فعليه بصكتب الدائني^(١)

فالجح والمدايني كانا في عصر ، وقد اختلفت روايتها في قصيدة الخطبة ، قبل كل ترجيح المؤلف لزواية الجحى قائم على موازنة وروية ؟ أم هو تنليد مرغليوث والحرس على تكبير وقائع الانتحال !

قال المؤلف في ص ١٢١ « وكان يونس بن حبيب يقول : العجب لمن يروي عن حماد ، كان يكسر ويلحن ويكذب . وثبت كذب حماد في الرواية لعمري ، فأمر حابه فأعلن في الناس أنه يبط رواية حماد »

أورد مرغليوث قصة حماد مع المهدي في هذا السياق ، وقدر في صفة هذه القصة المستشرق تشارلس لايل بأن حمادا توفي سنة ١٥٥ كما في تاريخ ابن خلصكان ، أو في سنة ١٥٦ كما في الفهرست لابن النديم ، والقصة يلعب فيها المهدي أمير المؤمنين ، والقصر المذكور في هذه القصة إنما بناء المهدي بعد تقلده للخلافة ، وهو لم يجلس على عرش الخلافة إلا في سنة ١٥٨ .

ولهذا النقد قسط من الوجاهة فالتكيد في القصة أن الخادم خرج وقال : يا معشر من حضر من أهل العلم ، إن أمير المؤمنين يعلمكم أنه قد وصل حمادا بعشرين ألف درهم لخدمة شعره ، وأبطل روايته لزيادته . ونجد فيها أن حمادا والفضل دخلا على المهدي في داره بعينها . وفي تاريخ ابن جرير الطبري أن المهدي بنى في سنة ١٦٤ بعينها بالكبرى قصراً من ابن أبي أنبى قصره الذي بالأجر وسماه قصر السلامة

قال المؤلف في ص ١٢١ « قاما خلف فكلما الناس في كذبه كثير. وإن سلام يقبنا بأنه كان أفوس الناس بيت شعر ويتحدثون أنه وضع لأهل الكوفة ما شاء الله أن يضع لهم ، ثم نسك في آخر أيامه فأبنا أهل الكوفة بما كان قد وضع لهم من الشعر ، فأورا تصديقه »

يقول المؤلف : كلام الناس في كذب خلف كبير ، ويورد شاهدا على هذا جهة بخطاطها من حديث ابن سلام ويقطعها عن قريبتها الشاهدة بصحة ما يرويه خلف ، ونص عبارة ابن سلام في الطليقات : « أجمع أصحابنا أنه كان أفوس الناس بيت شعر وأصدق لسانا ، كنا لا نبالي إذا اخذنا عنه خبرا أو أنشدنا شعرا إلا نسمعه من صاحبه » ومحمد بن سلام أخذ عن خلف ، وكان ثقة جليلا . إذن هو يعني بقوله : أفوس الناس بيت شعر ، جودة نظاره في معاني الآيات وحسن نيانه لما يقصد الشعراء ، وفي أساس البلاغة « فرس صار ذا رأي وعلم بالأمور » وفي اللسان « رجل فرس بالامر أي عالم به بصير »

والرواية التي نصف خلفا بالتحال الشعر تقول : أنه اعترف بما كان ينتحله ويثبه للناس ، وقد جاءت الرواية بأن له شعرا حمله عنه ابو نواس ، وأقرب الظن أن يكون هذا الشعر المنتحل قد أضافه الى شعره الذي أخذ عنه في حياته ، ولا شك أن هذا الذي رواه عنه الكوفيون وأبو تصديقه في انتحاله ، قد عرفه البصريون وتعمدوا أن يرووه لمن عزاه اليهم . وشأن الرواة التتبع من الكوفيين أن يرتابوا في هذا الشعر الذي قال لهم راويه : إنه منقول ، ولم يجيدوا له في رواية غيره أثرًا

أما صداقة خلف لوالية بن الحباب التي لوَّح بها المؤلف الى الطعن في روايته فقد يكون والية يكتم زندقته عن خلف ولا يتكشفه بها ، فقد كان الزنادقة

بطبيعة الحال - يتظاهرون بالاسلام ، بل تجدد في السكتب التي تسوق شيئا من اخبارهم أن بعضهم كانوا ينجفون رؤوسهم بالركوع والسجود ، ويرادون بالامساك عن شهوات بطونهم حين يشهدون شهر رمضان ، حكى صاحب الأغاني عن علي بن القاسم أنه قال : كنت آلف إياس بن مطيع ففتني في عشرته جماعة وقالوا لي : انه زنديق ، فأخبرته بذلك فقال : وهل سمعت مني أو رأيت شيئا يدل على ذلك ؟ أو هل وجدتني أكل بالفرائض في صلاة أو صوم ، فقلت له : والله ما نمتك ، ولكن خبرتك بما قالوا .

فقد يكون خلف آلف والية لأنه لم يسمع منه ولم ير شيئا يدل على زندقته ، ولم يجده يخل بالفرائض في صلاة أو صوم ، وقد يشعر خلف بزندقته والية ولا يقطع صلته به مادام والية يكتم زندقته ويدعم مجونها وعزها الى أن يتسلو الى مطيع بن إياس ويونس بن أبي فروة ومحمد بن الزبيرقان وأما الطعن في خلف باستاذيته لابي نواس فلا ندرى ماذا تقول فيه . وشأن اهل العلم ان يتصدوا للاتفاق مما عدهم ، فيعترض للأخذ عنهم البر والفاجر ، ولا تزر وازرة وزر أخرى

قال المؤلف في ص ١٢١ « وهناك رواية كوفي لم يكن أقل خطئا من صاحبيه هذين في الكذب والاتحال . كان يجمع شعر القبائل حتى اذا جمع شعر قبيلة كتب مصحفاً بخطه ووضعه في مسجد الكوفة . ويقول خصومه : انه كان ثقة لولا اسرافه في شرب الخمر ، وهو ابو عمرو الشيباني . ويقولون : انه جمع شعر سبعين قبيلة »

يرمي المؤلف ابا عمرو الشيباني بالكذب والاتحال ، ويقول لك : ان

خصومه يقولون : إنه كان ثقة ، خصوم الرجل الذين كانوا على مرأى منه وسمع
أبت ضائهم أن تصفه بغير الثقة ، وهذا المؤلف الذي لم يلق من أثر أبي عمرو
الامانة خصومه او مريدوه ، يأبى لسانه إلا أن يصفه بالكتنب والانتحال ؛
سلوا المؤلف عما استند اليه من قذف هذا الراوية الذي يقول عنه خصومه :
إنه ثقة ، سلوه ، فلا جواب له إلا أن أبى عمرو ردى شعراً جاهلياً ، والشعر
الجاهلي كفتنا مغرب لا يحوم الا في خيال بعد

سلوه عما استند اليه في شهادته على أبي عمرو بأنه كان يشرب الخمر ،
فانه سيحيلكم على كتب تقول لكم : انه كان يشرب النبيذ ، والفرق بين
النبيذ والخمر معروف بين العقاب ، والادباء . ولعل المؤلف يدرى هذا الفرق
واستبدل في عبارته النبيذ بالخمر لانه يعمل لغير التاريخ ، والعامل على تغيير
التاريخ يسوغه في منحه ديكرات أن يضع الكلمة بدل أخرى اذا كانت أوفى
وأفضل بالغرض الذي يغير من أجله التاريخ !

الخمر معروف ، وهي محرمة بالكتنب والسنة والاجماع ، والنبيذ ما يتخذ
من القز والزبيب والعسل والخمصة ، والشعير ولا يسكر الا الكثير منه ، وقد
اختلف العلماء في المقدار الذي لا يسكر من النبيذ ، وقد روى أهل العراق فيه
مشهورة ، وفي القائلين بحرمته من لا يوجب فيه حداً ، ولا يرى للمعتصب أن
يؤدب على المجاهرة به .

ولسنا بصدد البحث عن النبيذ من وجهة نظر الشارع فان مسأته الخلافية
مبسطة بأدلتها وأقيمتها في كتب الأصول والفروع ، وإنما أوردناكم أن المؤلف
لا يبالى أن يخجل من عتقه طرق الامانة ويضم الخمر موضع النبيذ

قال المؤلف في ص ١٢٢ « وأكبر الظن أنه كان يأجر نفسه للقبائل بجميع

السبل واحدة منها شعراً يصيغه لى شعراً بها . وليس هذا غريباً في تاريخ
الأدب فقد كان مثله كثيراً في تاريخ الأدب اليوناني والروماني »

يريد المؤلف أن نستعيد بتاريخ رجال الأدب أقسية تركبها لى على تاريخ
اليونان والرومان ؛ أبو عمرو الشيباني « يقول خصومه : انه كان ثقة »^(١)
وشهادة خصومه مطابقة لشهادة مرديده ، ويقول الرواة : انه قرأ دواوين
أشعر على المفضل الضبي^(٢) ، وكان المفضل الضبي مختصاً بعلم الشعر وأوثق من
رواه من السكوفين

ليجاء عالم كافي عمرو نفسه للقبائل في عمل يستدعي الاتصال بطائفة من
الشعراء ليس بالأمر الذي يقع دون أن يشعر به أحد من خصومه أو منافسيه ،
وهل يمكن أحداً اليوم مناجاة بعض الشعراء على أن يضعوا له قصائده يضيفها الى
قوم آخرين ، فينفقوا أوقافاً طويلاً في إنشاء هذه الدواوين ويبقى أمرها مطويًا
عن سائر الناس ولا تلتفت نأه أذن واعية ؟

ليس من السهل علينا أن نصدق أن عملاً أدبياً تشترك فيه طائفة من أولى
الأدب وتدفع عنه القبائل أجوراً ويذهب خبره تحت أطباق الترى

قال المؤلف في ص ١٢٢ « والعجب ان رواة لم ينسده مروءتهم ولم يعرفوا
بغش ولا حجون ولا شموية قد كذبوا أيضاً ، فابو عمرو بن العلاء ، يعترف بأنه
وضع على الأعشى بيتاً :

وانكرتني وما كان الذي نسكت من الحوادث الا الشيب والصلامه

وقال مرغليوث : من المعصيرين لأخلف ابو عمرو بن العلاء ، وقد عترف أنه
زاد بيتاً في شعر الأعشى ، والعجب له إذ لم يزد فيه أكثر من بيت !

(١) كتاب في الشعر الجاهلي ص ١٢١ (٢) مقدمة التهذيب لابي منصور الاذهري

القصة ورواها ابن جنى في الخصائص فقال: حدثنا بعض أصحابنا برفعه: إن أبا عمرو بن البلاد قال ما زدت في شعر العرب إلا بيتاً واحداً، يعني ما روى للأعشى من قوله: «وأنكرتني الخ البيت» وهذه الرواية على فرض صحتها لا تدل إلا على أن بيتاً ابن عمرو الثانية باجماع الرواة. قال ابن جنى بعد حكاية ما سلف: أفلا ترى إلى سبأ البندر الباهر، واليخز الزاهر كيف تخلصه من تهافت هذا العلم وتخرج به حتى أنه لما زاد فيه على سمته وانتشاره بيتاً واحداً وثقه الله تعالى للأعراف به.

وجاءت القصة في مراتب النحويين، لإبي الطيب اللقوي على وجه لا يصرح بأنه هو الذي زاده في شعر الأعشى، ولفظه «ومما كتب به إليّ أبو روق الهذلي البصري قال أخبرني الرضا عن ابن مناذر قال قال أبو عمرو أنا قلت: وأنكرتني وما كان الذي نكرت من الحوادث إلا الشيب والصلما فألفه الناس في شعر الأعشى، وكان سيد الناس وأعلمهم بالعربية والشعر ومذاهب العرب»

وقد يمس قلبك بالرية في أصل القصة أمران: (أحدهما) أن الأصمعي يقول في الحديث عنه «وكان قش خاتمه»

إن امرأ دنياه أكبر هـهـ مستمسك منها بجمل غرود
وهذا البيت له، وكان رجلاً صالحاً ولا تعرف له شعراً إلا هذا البيت (١)
والأصمعي من أشهر الرواة الذين أخذوا عن أبي عمرو، فيخطر على البال أن بيت «وأنكرتني الخ» لو كان أبو عمرو هو الذي زاده في بيت الأعشى واعترف به لكان من شأن الأصمعي أن يطلع عليه ولا يقول: ولا تعرف له شعراً غير هذا البيت

(ثانيها) أن بعض أهل الأدب يزعم وضع البيت إلى حماد، قال ابن عبد ربه في العقد الفريد: إن حماد الرواية يقول: مامن شاعر إلا قد حققت في شعره أبياتاً فجازت عنه الالة الأعشى - أعشى بكر - فإني لم أزد في شعره قط غير بيت. قيل له: وما البيت الذي أدخلته في شعر الأعشى؟ قال: قال: فأنكرتني وما كان الذي نكرت من الحوادث إلا الشيب والصلما

قال المؤلف في ص ١٢٢ «ويُعرف الأصمعي بشي، يشبه هذا»
تواردت كلمة الرواة على أن الأصمعي كان ثقة فيما يروي صدوقاً فيما يقول: وبلغ به الورع حيث يتحاشى أن يفسر كلمة في القرآن، حذراً من أن يخطي المعنى ويؤسئ التأويل. قال أبو الطيب اللقوي في مراتب النحويين: لم ير الناس أحضر جواباً ولا أتمقناً لم يحفظ من الأصمعي، ولأصدق لهجة منه: وقال ابن جنى في الخصائص: فاما إسحاق من لاعلم له، وقول من لا مسكة به إن الأصمعي كان يزيد في كلام العرب فكلام غير معبوء به. وكان أبو زيد وأبو عبيدة بخلافان الأصمعي وبنائوته كما بناوتهما، فكلمهم كان يعظم على صاحبه بأنه قليل الرواية ولا يذكره باليزيد (١)

ويُبعد الأصمعي من تهمة اصطلاح الشعر وإضافته إلى المجاهلين أنه لم يكن معطوفاً في قبيل الشعراء، قال ابن عبد ربه في العقد الفريد: وكان الخليل بن أحمد أدرى الناس بالشر ولا يقول بيتاً، وكذلك كان الأصمعي، وقيل للأصمعي: ما يمنعك من قول الشعر؟ قال: نظري عليه

قال المؤلف في ص ١٢٢ «ويقول لاحقى: إن سيديوه سألته عن إعصال

العرب فعلاً ، فوضع له هذا البيت :

حذر أمورا لاتضرب وآسن ما ليس منجيه من الاقدار

قال سيبويه في الكتاب ^(١) : وما جاء على فعل قول الشاعر « حذر أمورا الخ » وقد طعن بعض أهل العلم في الاستشهاد بهذا البيت فأنه بعضهم إلى اللاحتي وأضافه آخر إلى ابن المنفع ^(٢) واختلاف هذه الرواية قد هبأ السبل لما طغى من النحاة أن يقولوا : إن سيبويه رواه عن بعض العرب وهو ثقة لا سبيل إلى رد ما رواه ^(٣) وكان لهم فيما بينهم به اللاحتي وابن المنفع من الزندقة وجه لرد ما يدعيه على سيبويه ، والكتاب إذا رأى الزندقة هام بها عباة ولم يرض إلا بما اقتضتها

تحدث المؤلف عن الاعراب الذين يرحل إليهم رواة الامصار ليأثروهم عن الشعر والغريب ، وزعم أن هؤلاء الاعراب لما احسوا ازدياد حرص الاصاير على هذه البضاعة انحدروا إلى الاصاير في العراق خاصة ففتت بضاعتهم. ثم قال في ص ١٧٣ : فأخذ هؤلاء الاعراب يكتفون وأسرفوا في الكذب

ذكر بعض المؤلفين - كابن النديم في الفهرست - أسبا طائفة من فصحاء الاعراب الذين نزلوا من البادية إلى الحضرة ، ولم يروهم بالكذب فضلا عن الاسراف فيه ، فما كان أولئك الاعراب الاكثا الطوائف يكون فيها الامس ، والني ، والفة ، وغير الثقة ، وقد رأينا في الباحثين الذين هم أعرف بأحوال هؤلاء الاعراب من المؤلف من يصف بعضهم بالثقة والعلم ، قال ابو الطيب اللغوي في الحديث عن روى عنهم ابو زيد وابو عبيدة والاصمعي « وعن جماعة من ثقات

(١) ص ٥٨ (٢) شرح ابن أبي عمير (٣) شرح ابن أبي عمير (٤) شرح ابن أبي عمير

الاعراب وعلمائهم مثل أبي مهندية وأبي طفيلة وأبي البداء. وأبي خيرة واسمه اباد ابن لقيط وأبي مالك عمرو بن كركه صاحب النوادر من بني عيمر، وأبي القيث الاعرابي وكان أفصح الناس ، وليس الذين ذكرنا دونه ، وقد أخذ الخليل عن هؤلاء. واختلف اليهم ^(١) » وقال في الحديث عن أبي عمرو الشيباني « ومن أعلمهم بالثقة وأحفظهم وأكبرهم اخذا عن ثقات الاعراب ابو عمرو اسحاق بن مرار الشيباني » يقول الرواة عن طائفة : أنهم ثقات ، ويقول المؤلف عنهم : أنهم مسرفون في الكذب ، ومن لم يتابعه على هذه الشهادة أخرجه من حساب « هذه الطائفة القليلة من المستعبرين » !

قال المؤلف في ص ١٢٤ « ويحدثنا ابن سلام عن أبي عبيدة أن داود بن متمم بن نويرة ورد البصرة فيما يقدم له الاعراب ، فأخذ ابو عبيدة يسأله عن شعر أبيه وكلامه حاجته ، فلما فرغ داود من رواية شعر أبيه وكلامه عن أبيه عن أبي عبيدة به أخذ يضع على أبيه ما لم يقل ، وعرف ذلك ابو عبيدة »

نفس ابن سلام في الطبايع حاكيا قول أبي عبيدة « فلما شعر شعر أبيه جعل يزيد في الاشعار وضعا لنا ، وإذا كلام دون كلام متمم ، وإذا هو يمتدحني على كلامه فذكر المواضع التي ذكرها متمم والوقت التي شهدناها فلما نوالى ذلك علينا علمنا أنه يفتعله »

لو كنا نرضى بطريقة المؤلف اذ يذكر الواقعة ويلحق بها ألفا ، وبذكر بضعة أشخاص فساق ويصممهم مثال أمة كاذبة ، لسبقناه إلى إيراد هذه القصة وقلنا: إن الرواة كانوا يميزون كل شعر منقول عن أبي عبيدة عرف الشعر الذي نحله داود بن متمم أباه . ولكن لا نرضى في هذا الضرب من الاستدلال ولا نحبب الاشياء فوق ما نطبق ولا نقول سوى أن القصة تدل على أن في الناس من يعقل

(١) مراتب التعديين

الشعر ويضيقه الى أبيه، وتعل مع هذا على أن في الرواة من ينقد الشعر ويفرق بين الصحيح والمضنوع. ونذكر المؤلف بقصة أخرى تشبه قصة داود وإي عبيدة : وهي أن الأغلب العجلي كان له ولد ينحله شعراً ، قال خلف في الحديث عن الأغلب « وكان من ولده إنسان يصدق في الحديث والروايات ويكذب عليه في شعره »^(١) ولو سردنا في هذا الصدد سبعين قصة ، لما دلت على شيء أكثر من أن في الشعر العربي انتحالا ، وهذا أمر يستوي في العلم به صفاء القراء وكبارهم

قال المؤلف في ص ١٢٤ « كل شيء في حياة المسلمين في القرون الثلاثة الأولى كان يدور الى انتحال الشعر وتلفيقه سواء في ذلك الحياة الصالحة حياة الأتقياء ، والبررة ، والحياة السيئة حياة الساقط وأصحاب الجور »

جاء الاسلام لينت على ظهر هذه البسطة رجالات يمثلون الاحلام الراجحة والسيرة القيمة ، وتناه القوم الذين ملأوا أعينهم بمشاهدة سيرة الرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم وأعلام نبوته ، فكانوا المثل العالي لصدق الالهيّة ومضاء العزيمة وحسن النظر في السياسة ، وإذا ظهر العالم الاسلامي بعد ذلك العهد في حال غير ملتئم ، فأنما هو زمامه يقيم في أبد تدمره على غير بصيرة . وإذا ظهرت طائفة من المسلمين في حال تنوير عين الأدب أو العالم فأنما هي نفوسهم لم تسكن على إثارة من هداية القرآن

لم يكن المسلمون في الاستقامة والصدق كالحلقة المفترقة ، والعارفون بتاريخ صدرهم الأول لا يقبلون هذا الذي يقوله المؤلف من أن كل شيء في حياة المسلمين كان يدور الى انتحال الشعر وتلفيقه ، وأكبر جناية على التاريخ والمنطق أن يقال : أن كل شيء في حياة الأتقياء ، والبررة في تلك القرون سكن يدور الى

انتحال الشعر وتلفيقه ، فإن مغزى هذا أنه ليس هناك أتقياء ، ولا بررة ، ولكن التاريخ يحدثنا بأن الذين كانوا يميون حياة الأتقياء ، والبررة غير قليل ، ويحدثنا علم النفس بأن التثني البار لا يثّر بشيء من تلك الأسباب تأثراً يدعو الى اصطناع شعر واضافته الى غير قائله

قال المؤلف في ص ١٢٤ « وقد قدمنا أن هذا الكذب والانتحال في الأدب والتاريخ لم يكونا مقصورين على العرب ، وإنما هما حظ شائع في الآداب القديمة كلها »

وقع الانتحال في الشعر العربي وقد كفنا التقديماء معظم شره ، وإليك كلفة تذكر كما صنعوا في نقد الرواية والرواة :

يرجع النظر في رواية الشعر الى جيتين : أولاها جهة ما يترتب عليها من أثبات لغة أو تقرير قاعدة ، ومطمح أنظار العلماء في هذا أن يتقوا بأن المروي صدر من عربي فصيح ، ولا يعينهم بعد هذا أن يكون قائل البيت امرؤ القيس أو ابن ميادة أو ما بينهما من جاهلين وإسلايين ، ولا يس غرضهم بسوء أن يكون البيت منقولاً عن تلمذه من عربي مطبوع ، ولهذا تجدهم يشتبهون بالبيت مع اختلاف الرواة في قائله (ثانياً) جهة صلة الشعر بقائله وصحة نسبته اليه

يقوم النظر في الجهة الأولى على أساس يجعل اللغة ونحوها وبيئاتها منة من أن ينالها كاتب بفساد أو تحريف . فإن أهل العلم يوم قاموا لتدوين اللغة وتقرير قواعدها وجدوا ألسنة العرب على لسانها الأولى ولم تزل مأخوذة باللغة الفصحى فكأنوا يتقنون شعرها ونثرها من ينكأون بفطهر العربية الخالصة ، سواء أنشأوا الكلام من أنفسهم أو رويوا لك ما قال غيرهم

فقدار ما يعتد به في إثبات كله أو تقرير قاعدة لغوية على أن اسمه الثقة من عربي فصيح . ومن هنا عني علماء العربية بالبحث عن حال الزواة وفصلوا القول فيما يرجع إلى الثقة بهم أو الطعن في ذمهم ، وجعلوا علماء اللغة طبقتين : طبقة من يوثق بهم ويطأون إلى روايتهم كالسلي بن أحمد وأبي عمرو بن العلاء والمنفصل الضبي والاصمعي وسيبويه والسكاني والنضر بن شميل وأبي عمرو الشيباني وأبي سعيد البغدادي وأبي الخطاب الأخفش والفراء وأبي زيد الأنصاري وأبي عبيد القاسم بن سلام وابن الأعرابي ، وطبقة لم يكتروا على استقامة ولم يثق الناس بما ينفردون بروايتهم كالجاحظ وأبي بكر بن دريد وأبي عمرو المعروف بغلام أغلب ، ومنهم من يثبوت روايته ويرمونه بشئ من الغفلة في الرأي كما وصف أبو منصور الأزهري في مقدمة تهذيبه محمد بن مسلم الدينوري

أما الجبة الثانية وهي صلة الشعر بثبته فقد نظر فيها المحققون من الزواة على وجه تشبه آثاره بأنه كان دقيقاً فيما ، وقد سمع قول ابن سلام فيما يزيد بعض الزواة من الأشعار : « وأيس يشك على أهل العلم زيادة ذلك ، ولا ما وضع المؤلفون . وانما عضلهم أن يقول الرجل من أهل الأباية من ولد الشعراء ، أو الرجل ليس من ولدهم فيشكل ذلك بعض الأشكال » . ولا أحدهم إلا أنهم كانوا يصرفون في نقد هذا الذي يشكل عليهم بعض الأشكال أشد عنايتهم ، وبهذا عرفوا ما يتحده ولدهم من ثوبه وما يتحده ولداً الغالب العجلى ، وقال يحيى بن سعيد القطان : إن رواية الشعر ساعة يشدون المنصوع بنقدونه ويقفون هذا مصنوع (١)

(١) ذيل أمالي القاضي ص ١٠٥

ومن أثر نظرم في هذا الوجه من النقد أنهم يثبوتونك للشعراء الذين حل عليهم شعر كثير كثير بن أبي خازم والأغلب العجلي وعبيد وعلقمة ، ويتركون القصيدة تارة ، ويتركون البيت منها أو الأبيات تارة أخرى . وقد ينفون من شعر الشاعر كل ما يرويه راو بعينه ، كما أنكر صاحب الأغانى الشعر الذي يورده ابن الكلبي لعربيد بن الصمة وقال : إن التوليد بين فيه (١) . وقد تختلف الروايات في نسبة الشعر إلى قائله فيذهبون في ترجيح إحداها مذاهب تشبه بأنهم كانوا ينعون بهذه الجبة ، ويصرفون إليها ما يجودهم قسطاً كبيراً

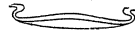
وقد أشرنا فيما سالت إلى أن لم في معرفة اشغال الشعر طريقتين : طريقة النقل ، وقول الجاحظ في أبيات تنسب لآلوس بن حجر : أخبرني أبو اسحاق أنها لاسامة صاحب دوح بن أبي همام ، وهو الذي كان وأدها ، وكما يقول ابن سلام في يثبوت برويها الناس لا في سفيان بن المنار : وأخبرني أهل العلم من أهل المدينة أن قدامة بن عمر الجعفي قالوا وتعلمها أبا سفيان ثابتهما : طريقة العلم بحال الشاعر ، كنسجه الذي يمتاز به عن عده ، مثلاً قال الاصمعي في شعر ينسب لامري : أفتيس : امرؤ أفتيس لا يقول مثل هذا ، وأحببه لمطينة . أو من جهة مخالفته شيء عرف عنه في حياته ، كما أنكر الأصمعي أن يكون بيت :

توسع أهلها أفطسا وسينا وحبك من غنى شيع دري
لامري أفتيس ، لانه لا يلتزم مع حال من يطلب الملك ويقول :
ولوأفنا أسى لأذى معيشة كفاي ولم أطلب قليل من المال
ولكلنا أسى لمجد مؤئل وقد يدرك المجد المؤئل أمثالي

(١) أمالي ج ٩ ص ١٩

ولا نكرع هذا أن يمر على الثقة القادشي من الشعر فينتبه لاتحاله من
يجي من بعده ، ومثال هذا قصيدة قيس بن الحداية التي رواها أبو عمرو الشيباني
وأوردها صاحب الأغاني في ترجمة قيس وقال : هذه القصيدة مصنوعة والشعر
بين التوليد . ويخفف التبعة عن أبي عمرو أنه روى القصيدة في سياق قصة صدرها
بقوله « وزعموا »

وصفوة المقال أن الشعر الذي يرويه أولئك الثقات النباه ، ولم يسه أحد
منهم بتقد فأنما تقبله على أنه شعر من نسبوه إليه إلى أن تقوم على اتحاله بيته



الكتاب الثالث

الشعر والشعراء

رفع
عبد الرحمن (التعبري)
أسكنه الله الفردوس
قصص وتاريخ

قال المؤلف في ص ١٢٥ « نظن أن أنصار القديم لا يطمعون منا في أن نغير
لهم حقائق الأشياء ، أن نسمي هذه الحقائق بشير أميائها ، لبثهم رضام
ونتجنب سخطهم »

عرفت القراء أن ما تحدث المؤلف بذكره أو الشك فيه من أخبار أو شعر
جاهلي ، قد سبقه إليه قوم آخرون ، وقرأ الأدباء ما كتبه أولئك الباحثون ولم
يسخطوا عليه . وإذا لم يسخطوا على الرأي عند صدمته الأولى ، أفسخظون
عليه حين برده فلم المؤلف بعد أن ألفوا سماعه ، وقد قلنا فيما سلف : أن الناس
لم يفضيوا لما تحدث به في هذا الكتاب إلا حين مدينه إلى مطاعن وروى بها إلى
ناحية الاسلام في هيئة ينبذها أدب الاجتياح جانباً

قال المؤلف في ص ١٢٥ « ولن نستطيع أن نسمي حقاً ما ليس بحق وتاريخنا
ما ليس بتاريخ . ولن نستطيع ان نعترف بان ما يروى من سيرة هؤلاء الشعراء
الجاهليين وما يضاف اليهم من الشعر تاريخ يمكن الاطمئنان اليه أو الثقة به »
يقع في ذهن القاري . أن في مصر طائفة تحمل الكتاب على أن يسمى
ما ليس بحق حقاً ، وأن يسمى ما ليس بالتاريخ تاريخاً ، وإن هذه الطائفة هي

التي تترامى المؤلف عند كل بحث فتأخذ لونة ويقبل على هذه الخيالات اقبال المثير بسببته ، وربما أنه لا يمثل أمرها ولا يالي فيها. وشأن الكتاب باختلاس ان يجمل نظره ويطلق قلبه ، وإذا اخفى به البحث الى رأي . حقه بادلته وأذاعه بين الناس ، فلما ان يكس في الأرض وإيمان أن يذهب جفا . ولو لم يكن في نية المؤلف الانحراف عن الأدب الى غايات مؤذنة لما أنفق كتابه يمثل هذه الجمل التي لاتنضم بالبحث خطوة ، ولا يكون بنا عهد ذوي العقول الراجحة وجيها

قال المؤلف في ص ١٢٥ « وإنما كثرة هذه كلها قصص وأساطير لا تفيد يقينا ولا ترجيحا ، وإنما تمت في النفوس ظنوناً وأوهاماً ، وسبيل الباحث الحق أن يستعرضها في عناية وأناة وبراعة من الاهواء والاغراض ، فيدرسها بحللاً ناقداً مستقصيا في النقد والتحليل »

ليس في هذا شيء . زائد على المنهج المقرر لتحقيق ما يرجع الى الزوايا والتاريخ ، وليست المزينة في تصوير المنهج ، وإنما المزينة في العمل عليه بجد واستقامة ، وقد رأيت المؤلف كيف يجهد لطلب أو الشعر مفصلاً على قدر يقينه فيغيره بالتصديق من كل وجه وانت لو استعرضته بعناية وأناة لسلط من يدك ولم يبق فيها من أثره الا مقدار ما يبقى من الماء . في يد القاطن على المساء

قال المؤلف في ص ١٢٦ « ذلك أن أخبار الجاهليين وأشعارهم لم تصل إلينا من طريق تاريخية صحيحة ، وإنما وصلت إلينا من هذه الطريق التي تصل منها القصص والأساطير : طريق الرواية والأحاديث وطريق الفكاهة واللاعاب » يعرف القراء ما كان للعرب من العناية برواية الشعر وإنشاده ، لا يمتاز بذلك الرجال عن الغلمان ، ولا الطبقة المستتيرة عن طبقة العوام ، وكانوا يتنافسون

في هذا المجال ، وكانوا لا يعرفون فناً من فنون العلم سواء جاء الاسلام فقلّت هذه العناية ، وضعف أمر هذا التنافس ، بمعنى أن قصداً عظيماً عن شأنهم العناية بالشعر والتنافس في روايته شغلوا بالجهاد أو صرفوا همهم الى اتقائه في الدين ، ولكن الطبقة التي عتبت بالأشعار أيام جاهليتها قد بقي منها عدد وافر الى العهد الذي راجعت فيه رواية الشعر شبيهاً ترى من هذا القبيل الشعراء الذين عاشوا حيناً في الجاهلية وحيناً في الاسلام ككليب ، وسويد بن أبي كاهل ، وحسان ، والناطقة ، والحطيئة ، ومثهم بن نويرة ، والشماخ ، ونهشل بن جرير . وإذا كنا نرى للشعراء الاسلاميين والمحدثين عناية بحفظ أشعار من تقدمهم ، فلا شك أن هؤلاء المخضرمين كانوا يحملون من شعر الجاهليين أوقاراً يتلقاها عنهم الناس الى أوائل عهد الدولة الأموية

ومن المستفيض في كتب الأدب أن الشعراء رواة يصحبونهم ويروون عنهم أشعارهم ، كما كان عبيد رواة للأعشى ، وكان الحطيئة رواة زهير وآل زهير . واستمرت هذه العادة في الاسلام فكان هذبة رواة الحطيئة ، وجبل رواة هذبة وإذا كان الشعراء الذين يضاف إليهم هذا الشعر الجاهلي إنما يبعدون عن عهد الاسلام بنحو عصر ، وكانت العناية برواية الشعر وإنشاده في القبائل والحواسر بالغة متواصلة ، فليس يستنكر أن يصح معظم هذا الشعر الذي يضيفه الزوارة الثقات الى الجاهليين ولا يكون من المحول في شيء

قل للمؤلف في ص ١٢٦ « ان القرآن وحده هو النص القديم الذي يستطعم المؤرخ أن يطمئن الى صحته ويستره مشخصاً المعصر الذي تلي فيه »

المؤرخ الذى يؤمن بنبوة من نزل عليه القرآن لا يسعه إلا أن يعتبر ما جاء فى القرآن من أنباء الأمم واقفاً على نحو ما تنطبق به آياته المحسكات، والعصر الذى تلى فيه ذلك الكتاب والعصور الحالية تنفجها هذا الإجماع على سواء وقد شهدنا المؤلف كيف اشتد حرصه على أن يمس القرآن بمخشة، وما كان منه إلا أن غلى ذيل مقالة فى الاسلام، ووقفت يده على أذى مخلوق فى شكل بلاغ ذوقه، فاقطب يرمى به نحو قصة ابراهيم وإسماعيل، سلام الله عليهما، والباطل الملقوط خفية كحلم خنزير ميت، حرام فى حرام

ذكر المؤلف أن لكل امة تاريخاً صحيحاً وتاريخاً متحلاً، ثم قال فى ص ١٢٧ «ولسنا ندرى لم يريد أنصار القديم أن يميزوا الامة العربية والأدب العربى من سائر الأمم والآداب؟ ومن الذى يستطيع أن يزعم أن الله قد ضم التوائين العامة لتتضم لها الانسانية كلها الا هذا الجيل الذى كان ينسب الى عدنان وقحطان؟»

يزعم المؤلف أن طائفة يسبها أنصار القديم يسوءها بتقسيم تاريخ الامة العربية وأدبها الى صحيح ومنحول، والمعروف لدى القراء، أن القدماء والحديثين يجمعون على أن لامة العربية وأدبها تاريخاً صحيحاً وتاريخاً متحلاً، وكما أنكر المؤرخون من حوادث، وكما من منظوم حكم عليه قواد الأدب بالتوليد والاتصال ما كان لاستاذ فى الجامعة أن يلجج بسخف إنما تلجج به فأعلم لاتفصل بين الحق والباطل ولا تفرق بين الحق والاشبه، وإنما تعرف الجديدي والقديم، وتدعو الى الجديدي وإن كان سافهاً، وتهكم بالقديم وإن كان قرأ ساطعاً ليس بعيد أن يكون المؤلف من هذه الفئة التي ترى اسم الجديدي بمنزلة

البرهان على أن المسحى به حق وتروى اسم القديم كاذباً فى الدلالة على أنه باطل، فان نوبة «أنصار الجديدي» و «أنصار القديم» تكاد تحصره عند كل حديث

ذكر المؤلف أن للعرب خيالهم الشعرى، وإن هذا الخيال أثر هذه القصص والاساطير التي تروى عن العصر الجاهلي والاسلامي ثم قال فى ص ١٢٧ «وقد رأيت فى فصولنا التي سميتها «حديث الاربعاء» أنا نشك فى طائفة من هذه القصص الغرامية التي تروى عن العذريين وغيرهم من العشاق فى العصر الأموي» انكر جماعة من الرواة حديث قيس بن الملوح (مجنون ليل) وقالوا:

إن الشعر المنزوع اليه كله مولد، وقال بعضهم: إنه اسم مستعار لا حقيقة له (١) وقال جرجي زيدان فى تاريخ آداب اللغة العربية (٢) «ومما وضعه العرب من عند انفسهم أيضاً قصص العشاق العذريين ونحوهم» وقال «وأخبار العذريين فى اللغة أكثرها موضوع، وقد اجمع الرواة على أن أخبار مجنون ليل موضوع، وبراد بها تمثيل المعنى الثابت على الحب، وقس على ذلك أكثر ما يرويه من هذا النوع» (٣)

ف نظرية الشك فى طائفة من هذه القصص الغرامية قد اذاعها جرجي زيدان من قبل، وأسكن المؤلف يمدح فى صدره حاجة بما يؤدى هؤلاء العذريين، فيخطهم حتى فى نظرية شك لا يضرهم قعدوا ولا ينع، ان يضفيها الناس إليه

قال المؤلف فى ص ١٢٧ «ويجب حقاً أن نلقي عقولنا كما يقول بعض زعماء السياسيين - لنؤمن بأن كل ما يروى لنا عن الشعراء والكتاب والحفناء والقواد والوزراء صحيح، لأنه ورد فى كتاب الأغاني أو فى كتاب الطبري أو فى كتاب المبرد أو فى سفر من أسفار المباحظ»

(١) انظر الاغانى ج ٢ ص ١٦٧ ج ٣ ص ٢٩٠ ج ٤ ص ١٠٨

هذه الكلمة مما يلقي في كل سبيل ، وليست من النوع الذي يعزى الى زعيم سياسي ، ولعل المؤلف أحسن ابتداءها كما أحسننا فلم يحرص على أن يطلع نسبها من ذلك الزعيم ويغيرها اليه

يعرف الأدباء والعلماء أن في هذه الكتب طيبا وخبيثا ، ويتنبون لمطالعها أن يتقدما بحكمة ، وإنه ، ويهتزون طرباً لباحث ماز فيها خبيثاً عن طيب ، وإذا رآهم المؤلف يتلون عنها تاريخاً أو أدبياً ، فما هو ذا يرجع إليها فيما يحتاج إليه من أدب أو تاريخ ، وإذا قال : إنهم يأخذون منها أشياء ولا يتدون بها كما أتقدها ، قلنا له : قد أخذت منها آثاراً لم تحس باصطناعها ، وأخرى لم تشعر بتعريفها

قال المؤلف في ص ١٢٨ « لا أنصار القديم أن رضوا لأنفسهم بهذا النحو من أنعام الحياة العلمية . أما نحن فإني كل الأدباء ، إن تكون أدوات حاكية وكتبا متحركة ، ولا نرضى إلا أن تكون لنا نقول فهم بها ونستعين بها على النقد والتحجيص في غير تحكم ولا غفیان »

يخرج المؤلف للتردد على مثل هذه الجدل الداخلة في استطاعة كل كاتب ، ليتخذ منها شأهداً أن له عقلا يستعين به على النقد والتحجيص ، لا لتستبعد أن يكون ثلاثة هذه الجمل سر . يظهر أثره في نفوس الطائفة التي يسميها مستنيرة ، وإنما الذي نراه لا نشأ من يبحث وهو على ثقة من حسن نصرته وقوة حجته أن يرسل في الموضوع ، ويأخذ البحث بالنقد والتحجيص فلا يسع القراء إلا أن يشهدوا بأن له عقلا يقدر ويعص ، ولا يخبر في مؤلف يدعى أنه يأتي أن يكون أداة حاكية أو كتاباً متحركاً ، وأنت إذا قلت نظرك فيما يؤلف وجدته يشهد ببله صفحانه على أن صاحبه أداة حاكية ، وكتب ومقالات متحركة

نحدث المؤلف عن يسهمهم أنصار القديم وقال في ص ١٢٩ « فسا اللهم

يصطعنون ملكتهم النافذة بالقياس الى المعاصرين ولا يصطعنونها بالقياس الى القدماء »

لا يزال الذين أوتوا دروسها في العلم يفحصون كل رواية أو رأى تقع عليه أنظارهم ، وهذا شأنهم في كل عصر ، ولكن الرسوخ في العلم بدور على ما ينبغي لطلاب العلم من حسن نظام التعليم ومن الظروف المساعدة لهم على أن تكون همهم كبيرة وجدهم متواصل

ننظر الى ماضي الشرق فنرى العصور والبيئات التي يجري فيها التعليم على طريقة التحقيق كانت تثبت رجالاً مجتهدين في كل علم تناله أيديهم ، وعلوم الشريعة والاجتماع واللغة والفلسفة في هذا الاجتهاد سواء ، فالعامة الثامنة - مثلاً - أخرجت كثيراً ممن اصطنعوا ملكتهم النافذة بالقياس الى القدماء . نمت الحالة العلمية بمحمول ولم تجد أيدياً قوية تمهض بها الى أن يتنافس في مثلها المتنافسون ، فلا عجب إذا لم يقص علينا التاريخ بعد ذلك القرن أسماء رجال كثير يصطعنون ملكتهم النافذة في صورة بارزة

فاصطاع المملكات النافذة بغير غزارة العلم وانتظام أسلوب التعليم ، فكل من غاص في علم ووشى في مباحثة على نظام فلا بد من أن يصطعن ملكته النافذة بالقياس الى القدماء ، وربما خرج من ناحية التعليم غير المنتظم رجال يصرف في معلوماتهم المذمومة الفطرية فيظلمها ثم ينفض بهم الى أن يصفوا كل رأي أو رواية تحت النظر ولا يقبلوا منها إلا ما ثبت على النقد والتحجيص

قال المؤلف في ص ١٣٠ « وزعموا أن الرجل من الاجيال القديمة كان من الغلول والضعفمة والقوة بحيث كان يغمس يده في البحر يأخذ منه سكاكين ثم يرفع يده في الجو فيشويه في جذوة الشمس ثم يهبط يديه الى فة فيزدد شواءه ازراداده

يتراض المؤلف اني تقد خرافات لم يبق لها أثر الا في أنواء المعجاز حين
يؤانسون الأطفال ، مرت علينا سنون وقصة عوج بن عتق أو «عوق» غائبة عنا
لانفسها الا في بعض كتب قديمة تسوها في معرض الابتكال ، ولم يكن يحظر على
بائنا أنها ستحي بعد أن أوبرت وأصبحت عظما مخفرة ، ثم تتجول في نوادي
الأدب الى أن تشهد محاضرات أساتذ آداب اللغة العربية في الجامعة

كتب القدماء ، في انكار هذه الاسطورة وأمثالها وجعلوا هذا من أساطير
القصاص الذين يقولون مالا يعلمون ، قال الفيلسوف ابن خلدون في مقدسة (١)
تاريخه « وربما يتوهم كثير من الناس اذا نظروا الى آثار الأقدمين ومصانهم
العظيمة مثل ابواب كسرى واهرام مصر وخنايا المعلقة (٢) وشرشال بالغرب
انها كانت بقدرهم متفرقين او مجتمعين فينبخل اجساما تناسب ذلك أعظم من
هذه بكثير في طولها وقدرها لتناسب بينها وبين القدر التي صدرت تلك المباني
عنها . . . ولما هذا رأى ادفع به القصاص عن قوم عاد وثمود والملائكة » وساق
قصة عوج التي تحدث بها المؤلف ، وانهى عليها بالانكار

قال المؤلف في ص ١٣٠ « قول تظن أن الذين يشقون مختلفو جهادوا واضعبي
وأبي عمرو بن العلاء يشقون بهم لشيء غير ما قدمت لك ؟ كلا ! كان هؤلاء الناس
أحسن من المعاصرين أخلاقاً وأقل منهم ميلا الى الكذب ، كانوا أدركي منهم
أفئدة ، كأوا أقوى منهم حافظه ، كانوا أنعب منهم بصائر ، لماذا ؟ لأنهم قدماء ،
لأنهم كانوا يعيشون في هذا العصر الذهبي ! أليس العصر العباسي عصر ذهبياً
بالتقاييس الى هذا العصر الذي نعيش فيه ؟ »

لم يسكن رأي أهل العلم في هؤلاء الرواة الا على نحو ما يسه تاريخ حياتهم

(١) من ٢٨٨ (٢) في حوال مدينة تونس

فيجيزون على خلف ان يكون صنع أشعراً ونحلبا طائفة من الشعراء ، ثم أناب
ويتن ما نحل من الشعر ، وبرون أن حماداً لم يكن صادقاً في كل ما يرويه ، وأن
أبا عمرو بن العلاء والأصمعي كانا على صدق فيما يرويان ، وأن صدقهما لا ينم من
أن يطمع باحث ذو آناة على أن شمرأ منجولا دخل فيما رواه

ولم يقب عن الناس حال تلك المبالغات التي تدخل في تقدير محفوظات
القدماء ، واذا كان ما يحفظه أولئك الرواة من الشعر أكثر مما يحفظ أدبا.
هذا العصر وعلماءه فلا نهم كانوا ينقون عيوبهم في هذا السبيل ، ولو أن
قوي المحافظة في عصرنا يعرف شببته في حفظ اللغة والشعر كما يصرفون ،
ويعرف أن لعمله قيمة كما عرفوا ، لكان نصيبه منها لا يقل عن نصيب
حماد أو أبي عمرو أو خلف أو الأصمعي

ولا ندرى من هذا الذي يعتقد أن خللاً أو حماداً أو أبا عمرو أو الأصمعي
أدركي من المعاصرين أفئدة ! ولم يبق من الناس سوى أنهم يرجعون اليهم الى
أمثالهم في أمر كانوا يؤمنون عليه ، ولا طمع في الوصول اليهم من غير طريقهم ، وهو
هذا الشعر العربي

والناس يعرفون تاريخ العصر العباسي وما كان فيه من جد وهزل ، وتقوى
ويفجور ، واذا سموه ذهبياً بالتقاييس الى هذا العصر فلا أن الأمة كانت ذات عز
وسلطان ، تعزم وتقدم ، وتقول ففضل ، وكيفا كان حالها فان أعدها بها يون
سطوتها ، وحرام عليهم أن يطاروا موطناً بغيتها ، وأدنى شيء يجعله ذهبياً هو أن
فاقدي الفضيلة كبعض رجال « حديث الاربعا » لم يجدوا طريقاً الى أن يتصلوا
بالعدو ليتخذ من أولادهم سلاحاً يجارب به هذا الاسلام الذي يأتي لاهله الا
أن يعيشوا أعزاداً أو يموتوا شهداء

قال المؤلف في ص ١٣١ « كان القدماء يكذبون كما يكذب المحدثون ، وكان حظ القدماء من الخطأ أعظم من حظ المحدثين ، لأن العقل لم يبلغ من الرقي في تلك العصور ما بلغ في هذا العصر ، ولم يستكشف من مناهج البحث والتقد ما استكشف في هذا العصر »

يعلم الناس من هذه النظم للمادية والفنون الحيوية أن المحدثين أوسعوا دائرة العلم بالناس من هذه النظم للمادية والفنون ، وأن يبين المتأخر على الأساس أو الحجر الذي لا يدل على أن العقول التي وضعها الله في أدمغة المحدثين أكبر من عقول القدماء وإنما هي سنة ترقى العلوم والفنون ، وأن يبين المتأخر على الأساس أو الحجر الذي يضعه المتقدم ، ولو أخذنا نفي هؤلاء المحدثين وحشرناهم في بعض العصور المتقدمة لم يأثروا بأحسن مما آتى به نفيهم ذلك العصر ، ولم يكن نصيبهم من المؤلف إلا أن يجعل حظهم من الخطأ أكثر من حظهم ، ويقول عنهم : إن مناهجهم في النقد أضمت من مناهجنا .

لا يبالغ أحد في أن المحدثين قطعوا في هذه العلوم شوطاً واسعاً وأظهروا لها آثراً أكثر مما أظهر القدماء ، والذي تنف في بحثه ولا تغني عليه في حين غفلة هو أن الباحث والآراء التي لا تقوم على وسائل مادية محضة ، كأدب الاجتماع ، وعلم ما وراء الطبيعة وتقد أدب اللسان ، لم يبلغ المؤلفون وأمثالهم من المحدثين أن يكونوا أبصر بها وأصوب نظراً من أولئك القدماء

أمرؤ القيس - عبيد - علقمة

ابتدأ المؤلف هذا الفصل بالحديث عن امرئ القيس وقال في ص ١٣٢ « من أمرؤ القيس ؟ أما الرواة فلا يختلفون في أنه رجل من كندة . ولكن من كندة ؟ لا يختلف الرواة في أنها قبيلة من قحطان ، وهم يختلفون بعض الاختلاف في نسبها وفي تفسير اسمها وفي أخبار ساداتها . ولكنهم على كل حال يتفقون على أنها قبيلة يمانية »

يزعم المؤلف أنه سيقدر تاريخ العرب ، والتغير فنون ، ومن فوته هذا الذي يقول هنا من أن الرواة اتفقوا على أن كندة قبيلة يمانية ، يحكي هذا الاتفاق في حال أن كتباً كثيرة تنطق بأن طائفة كانت تذهب إلى أن كندة قبيلة عدنانية فهذا ابن الكلبي يقول في كتاب الاغتراف « وكان لجنادة بن معد الغمر : غمر ذي كندة وما صانها وبها كانت كندة دهرها الأول ، ومن هناك انتج القائلون في كندة ما قالوا ، لما زلهم في غمر ذي كندة ، يعني من نسبهم في عدنان ^(١) » وهذا البكري يقول في معجم ما استعجم « وكندة بن ثور من جنادة ، ومن نسب كندة في معد يقول : ثور بن غمر بن جنادة بن معد ، قال غمر بن أبي ربيعة :

إذا سلكت غمر ذي كندة مع الزكب قصداً لما الفرقد »

أخذ المؤلف يذكر اختلاف الرواة في اسم امرئ القيس واسم أبيه واسم أمه ، واختلافهم في أن له ولداً أو كان عقيلاً . ثم قال في ص ١٣٣ « وأي شيء

أيسر من أن نأخذ ما اتفقت عليه كثرة الرواة على أنه حق لاشك ؟ وكثرة الرواة قد اتفقت على أن اسمه حنجد بن حجر ولقبه امرؤ القيس ، وكنيته أبو وهب ، وإمه قاطبة بنت دبيعة ، على هذا اتفقت كثرة الرواة . وإذا اتفقت الكثرة على شيء فيجب أن يكون صحيحاً أو على أقل تقدير يجب أن يكون راجحاً

أما أنا فقد أطمئن إلى آراء الكثرة ، أوقد أراي مكرها على الاطمئنان لآراء الكثرة في المجالس النيابية وما يشبهها . ولكن الكثرة في العلم لا تغني شيئاً فقد كانت كثرة العلماء تنكروية الأرض وحركتها ، وظهر أن الكثرة كانت مخطئة . وكانت كثرة العلماء ترى كل ما أثبت العلم الحديث أنه غير صحيح . فالكثرة في العلم لا تغني شيئاً

لازدي في أي بحث أو في أي فن يحسن المؤلف أن يطلق فيقول صواباً ، يريد أن يخيل إلى الطائفة التي يسميها مستترة أن أهل العلم في الشرق يرجعون إلى الترجيح بالكثرة عند اختلاف الآراء أو تعدد الروايات ، وهذا التنبيل غير مطابق للحقيقة ، وهم أهل العلم أكبر من أن تنشط إلى هذه الحجة المبذلة المعلوم إما معقول كحدوث العالم ، أو مشاهد كالآلات والأصوات . أما المعقول وهو ما ينكسب بالأدلة النظرية فلا يترجح فيه رأي أي كثرة على الأقلية عند عالم تحرير ، وكثيراً ما تكون الأقلية في هذا القسم على حق وتكون الأقلية على باطل

وأما المشاهد وهو ما يدرك بنحو السمع والبصر فقد يجدئك عنه جمع كثير استوفى شرط التواتر ، فيكون العلم الحاصل من هذا الحديث بقيانياً ، وبسقط بجانبه خبر الأقلية بلا ضرورة ولا نزاع . فان لم يستوف كل من الجمعيين شرط التواتر ترجيح خبر أوفرهما صدقاً ونجاة وإن كان أقلهما عدداً ، فان تساوا في الصدق

والنجاة الكافية في ضبط حال الخبر عنه وكان أحد الجانبين أكثر من الآخر عدداً فهذا ما يمكن أن يكون موضع نظر أو خلاف ، ومن فروع هذا اختلاف الفقهاء في ترجيح هيئة على أخرى بأكثرية شهودها ، وكذلك اختلف الأصوليون في ترجيح الاخذ بحديث على الاخذ بحديث آخر ، لاكثرية رواته ومن يذهب إلى أن الأكثرية آراء في الترجيح يعتقد على أن ظن موافقة الأكثرية للمعينة يكون أقوى ، واحتمال وقوع الغلط أو الكذب على العدد الكبير أبعد من احتمال وقوعه في العدد القليل . ولا ننسى أن المسألة مفروضة فيما لا يمكن الوصول إليه إلا من طريق الرواية ولا يجد الناظر لتقديم أحد الخبرين على الآخر وجهاً غير هذه الكثرة

وإذا رجعنا إلى علماء العربية وجدناهم ينظرون في الترجيح إلى ثمة الراوي ، فان لم يجدوا لها ولا لغبرها من المرحجات سبيلاً عادوا إلى الترجيح بكثرة الرواة كما يفعل جمهور الأصوليين

وخلاصة هذا أن الأقوال إما أن تكون من قبيل الرأي ، والترجح فيها إنما يرجع فيه إلى الأدلة النظرية ، وإما أن تكون من قبيل الرواية ، وهذا هو الذي يمكن أن يوضح فيه جانب الكثرة على جانب القلة وقد رأيت المؤلف كيف خاطب في حديثه بين الرواية والرأي وحشر كثرة الآراء في المجالس النيابية ونظرة كروية الأرض في موضع الكلام عن الترجيح بالكثرة فيما لا يمكن الوصول إليه إلا من طريق الرواية

أراد المؤلف أن يضع قصة امريء القيس في معمل فلسفته المتنازع ، فحاج على تاريخ كندة في الاسلام ، ووقع على أسرة الاشعث بن قيس وأخذ يقص كيف وفد من كندة وفد على النبي ﷺ وعلى رأسه الاشعث ، وكيف أرادت كندة ، وكيف تاب الاشعث واشترك في فتح الشام وفتح الفرس ، وتولى علا

لحيان وظاهر علياً على معاوية ، ثم انتقل الى الحديث عن ابنه محمد بن الاشعث وذكر اعتقاد زياد عليه في أخذ حجر بن عدي الكندي ، وعرج على قتل معاوية لحجر بن عدي هذا في نفر من أصحابه ، وانتقل الى سيرة عبد الرحمن بن الاشعث وثورته بالحجاج وخلعه لعبد الملك ، ووقوعه في يد عامل الحجاج واثباتها ، واقته بقتل نفسه

عقد المؤلف مشابة بين امري، القيس وعبد الرحمن بن الاشعث وزعم أن عبد الرحمن ثار منتقياً لحجر بن عدي كما أن امرأ القيس قام مطالباً بشار أبيه وذكر في وجه الشبه أن كلا منهما طامع في الملك ، منتقل في البلاد مستعين بملك : امرؤ القيس بقيصر وعبد الرحمن بملك الترك ، وأن كلا منهما غدر به الملك الذي اتجاأ اليه وبشابهان في أن كلا منهما مات في طريقه عائداً من بلاد الملك الذي اتجاأ اليه ، ثم قال في ص ١٣٧ « أليس من اليسر أن نفترض بل أن نرجح أن حياة امري، القيس كما يحدث بها الرواة ليست الا لوفاً من التمثيل لحياة عبد الرحمن استحدثه القصاص ارضاء لابيي الشعوب الفارسية في العراق واستعاروا له اسم الملك الضليل اتقاء لعل بني أمية من نخبة ، واستغلالاً لطائفة سيرة من الاخبار كانت تعرف من هذا الملك الضليل من ناحية أخرى »

ونحن نرى عليك واقعة عبد الرحمن بن الاشعث في تلخيص وإيجاز نعلم أن بينها وبين قصة امري، القيس من الفرق ما لا يجتمعان به الا في تخيلة تراكب فيها صور الاشياء على غير نظام يذكرون أن الحجاج كان يغيض عبد الرحمن بن الاشعث ويقول : ما رأيت قط الا أردت قتله ، وكان عبد الرحمن يعرف هذه السريرة من الحجاج ويقول : أنا أزيله عن سلطانه

كان الحجاج وأبياً على العراق وخراسان وسجستان ، فجهز جيشاً لفتح بلاد

رتبيل ملك الترك وبعثه تحت راية عبد الرحمن

سار عبد الرحمن بالجيش حتى دخل في طرف من بلاد رتبيل ، ثم عقد الرأي مع الجيش على أن يرثوا التوفل في البلاد الى العالم القتل ، وبلغ الحجاج ما عزم عليه عبد الرحمن من هذه الحدة ، فأمره بالمضي في سبيل الفتح وهدده بالفضل اذا هو لم يفعل ، فاقدم عبد الرحمن والجيش الذي تحت قيادته بخلع الحجاج ثم نادوا بخلع عبد الملك ويايوا عبد الرحمن وأقبلوا الى العراق

دارت حروب بين عبد الرحمن والحجاج كانت عاقبتها أن اقلب عبد الرحمن منهزماً الى سجستان . لحق بكرمان فلقى من عامله بها نزلاً مهيباً ، ثم رحل الى زونج^(١) فتذكر له عامله هناك وأعاق باب المدينة دونه ، فانصرف الى بست وكان عامله عليها عياض بن هجان فاستقبله ثم أوثقه في غفلة من قومه لينال به عند الحجاج قرباً وسلاماً ، وكان رتبيل قد ركب لاستقبال عبد الرحمن فعزل على بست وهدد عياضاً فاطلق سبيله وحمله الى بلاده وأزله في جواره

تابعت كتب الحجاج الى رتبيل في أن يبعث اليه عبد الرحمن ، وكان من أثر هذه الكتب وما تحمله من ترغيب وترهيب أن بعث رتبيل بعبد الرحمن مقيداً الى عمارة في نعيم ليضعه في يد الحجاج فرمى عبد الرحمن بنفسه من سطح قصر فملك وأرسل عمارة برأسه الى الحجاج

نرى عرض هذه القصة على وجهها التاريخي كأنها لنقص ما زعمه المؤلف من المشابهة بينها وبين قصة امري، القيس ومن أن قصة امري، القيس موضوعة دوماً لها

وأول ما يخطر لك ان عبد الرحمن بن الاشعث لم يقيم للاخت بشار ححر بن عدي ، وتستبعد هذا الذي يدعيه المؤلف من جهة أن القرابة بين عبد الرحمن

وحجر لم تكن من الشدة بحيث تحمل على الخوض في محاربة دولة ذات شوكة انتقاماً لها ، فان عبدالرحمن انما يلتقي بمجير في الابل الخامس وهو معاوية بن جبهة ، ويضاف الى هذا ان القاتل لحجر معاوية بن ابي سفيان وصاحب الدولة يوم ثورة عبد الرحمن عبد الملك بن مروان ، ويزاد على هذا ان قتل معاوية لحجر كان في سنة ٥١ ، وثورة عبد الرحمن على عبد الملك كانت في سنة ٨١ وثلاثون سنة تمر على الواقعة شأنها أن تخفف من غضب النفس لما الى حد الابقى فيها من أثر الغيظ مايدفع الى اقتحام الاهوال والخطار بالحياة في فتنه عمية ويدرك لك بعد هذا ان ابن الأشعث انما طلب الملك بالجيش الذي كان تحت قيادته ولم يستعن عليه بتلك كما يزعم المؤلف ، والذي وقع من رتبيل أنه استقبله بعد عودته في هزيمة وبأس من الملك الذي منع فيه . ولم يرج منه ابن الأشعث أكثر من ان يحمله وبؤامته من سطوة الحجاج

تحدث المؤلف بأن شعر امرئ القيس ينقسم الى قسمين : احدهما ينصل جهله . القصص فتأته شأنها في الانتحال وانه شعر اسلامي لاجاهلي ، ثانيهما لا ينصل جهله القصة وانما يتناول قوتاً من القول مستقلة من الأهواء السياسية والمزجية ، ثم قال في ص ١٣٨ « فامرئ القيس هو الملك الفضيل حقاً تريدانه الملك الذي لا يعرف عنه شيء . يمكن الاطشنان اليه . هو حنبل بن قنقلا يقول أصحاب المعارج القوية » وبعد ان عقد مشابة بينه وبين هوميروس الشاعر اليوناني قال في ص ١٣٨ « ونحن نذهب هذا المذهب نفسه في تفسير هذه الأخبار والأشعار التي تمس تنقل امرئ القيس في قبائل العرب . فهي محدثة انتحلت حين تافست القبائل العربية في الاسلام ، وحين أرادت كل قبيلة وكل حي أن تزعم لنفسها من الشرف والفضل اعظم حظ يمكن »

الملك عرفت أن ما يزعم المؤلف من أن قصة امرئ القيس رمز الى واقعة

ابن الأشعث قول مرغوب عنه وهو الى المرح أقرب منه الى الحد ، وما لنا الا أن ننظر في تحقيق شخصية امرئ القيس ، ثم ننظر في مبلغ الثقة بأن هذا الشعر صادر عنه

يبحث الباحث في كتب الأدب والتاريخ وروايات متفرقة وآثار مختلطة تدل على أن شاعراً من كندة يقال له امرئ القيس . وربما يكون كل رواية أو أثر بانفراده محتملاً لأن ترتب فيه ، ولكن مجموعة هذه الروايات والآثار تلقى في نفسك الثقة بأن امرأ القيس كان شاعراً جاهلياً ، وأن له شعراً يدور بين الناس

أما هذا الشعر المضاف إليه فقد تقدم علماء الأدب ونفوا عنه قديماً ذكروا أنه يحول عليه ، نفوا عنه أحياناً من قصائد وقد ضربنا فيما سلف وسنضرب هذا الضميمة مثلاً ، وأرتابوا في قصائد يجهلونها فتحدهم يوردون القصيدة ويقولون : لا ، ويقال هي لبشر بن أبي خازم ، أو لسامة البجلي ، أو لعبد الله بن عبد الرحمن السلافي ، أو لأبي ذؤاد الألباني ، أو لبزرجل من كندة أو لرجل من بني النمر . يقال له اربعة بن جشم أو لعلعو والرازي .

تقدوا شعر امرئ القيس جهداً لسلطنتهم فنفوا ماقام الدليل من رواية أو نظراً على أنه منحول ، وكافوا عن البقية لانها جاءت على طريق التثاق ولم يحجوا لقطع صلتها عنه ولما قام بالمصطنع من سبيل

قال المؤلف في ص ١٣٨ « وقد أحسن القدماء بعض هذا ، فصاحب الأغاني يحددنا أن القصيدة القافية التي تضاف الى امرئ القيس على أنه قالها يمدح السموأل حين لجأ اليه منجولة لخلا دارم بن عقاب وهو من ولد السموأل . وأكبر ثلثنا ان دارم بن عقاب لم ينحل القصيدة وحدها وانما نحل القصة كلها

وانتحل ما يتصل بها أيضاً: محل قصة ابن السموأل الذي قتل بنظر من أبيه حين أبي تسليم أسلحة امري. القيس»

يصف التقدم الشعر بالانتحال مستندين الى نقل موثوق به أو نظر يصحبه ذوق سليم ، وحكمهم على قصيدة أو قصائد من شعر امري. القيس لا يجهلونه وسيلة الى انكار كل ما يضاف اليه ، أو يذهبون به الى أن هذا الشعر الذي يعزى الى الجاهلين ليس من الجاهلين في شيء.

أعاد المؤلف الحديث عن قصيدة امري. القيس في السموأل ، وتنبه صاحب الاغانى على انتحالها وقال: ان دارما نحل القصة وما يتصل بها جيداً ، وقد مشى في هذا وراء جرجي زيدان والفارق بينهما أن المؤلف حسبك من الطائفة التي يسميها مستنيرة فلم يزد على أن جعل هذا الزعم أكبر طئه ، أما جرجي زيدان فقد حدثك في هيئة الباحث في العلم حيث قال في آداب اللغة العربية (١) يصف السموأل « وجده مع امري. القيس الشاعر والأدرك أشهر من أن يذكر حتى يتبادر الى الذهن أن العرب وضعوا ذلك الحديث أو بالقراءة على سبيل التمثيل ترغيباً في الإفادة فإن الطبيعة تأتي على الرجل أن يضحي ابنه في سبيل الوفاء ، ولا تقول : ان ذلك مستحيل ، لكنه بعيد الحدوث»

قال المؤلف في ص ١٣٨ « محل قصة الأعشى الذي استجار بشريح بن السموأل وقال فيه هذا الشعر المشهور:

شريح لا تتركني بعد ما عقلت
جبالك اليوم بعد الغد الخلدوى»

ثم سرد القصيدة في ثلاثة عشر بيتاً المعروف في طريق نقد الشعر أن يستند الناقد الى رواية أو تاريخ ينفعه عن

نسب اليه ، أو يستبين بالنظر الصحيح أن هذا الشعر لا يلتزم من حيث معانيه أو صناعته بحال الشاعر أو العصر الذي انشد فيه . بين يدي المؤلف قصيدة وشاعر وممدوح فقال ان هذه القصيدة منحولة ، ولم تأت برواية تنسبها الى غير الاعشى أو بتاريخ يدل على أن الاعشى وشراحا لم يلتفتا في عصره ، أو يذكر وجهاً يعرف به قراء كتابه كيف لا يصح أن تكون هذه القصيدة من نظم الأعشى ، وقصارى ما فعل بهذه القصيدة أن قاسها على قصيدة امري. القيس التي تقدمها صاحب الاغانى وساق الوجهه التي جعلته يرتاب في نسبتها الى امري. القيس بذهب المؤلف في نقد الشعر بهذا المذهب الذي تروته بأعينكم ، ثم يقول في غير أناة : إن مناهج التقدماء في نقد تاريخ لادب أضعف من مناهجنا :

قال المؤلف في ص ١٤٠ « ثم كانت هذه القصة سبباً في انتحال قصة اخرى هي قصة ذهاب امري. القيس الى القسطنطينية وما يتصل بها من الاشعار » من الجائز أن يكون في الاخبار النصلة بقصة ذهاب امري. القيس الى القسطنطينية ما ليس ثابت ولا سبباً ما يحكيه الرواة أنفسهم بنحو قولهم « ويقال » أو « ذعروا » أو « وذكروا » أما القصة فقد تواردت عليه الروايات ، وما تواردت عليه الروايات لا ينسب الى الحكم عليه بالانتحال وهو أعزل من اليقة إلا من يخف على لسانه أن يقول ما لا يليق عليه العقل

ولست الروايات العربية وحدها تذهب الى أن امرأ القيس رحل الى القسطنطينية مستنجداً بملك الروم على بني أسد ، فانك تجدده في كتاب شعراء النصرانية (١) معزواً الى تاريخ الروم . واليك ما في السكتاب « وقد جاء ذكر امري. القيس في تاريخ الروم مثل « نوز » و « بركوب » وغيرها ، وهم

يسمونه قيساً ، وقد ذكروا أنه قبل وروده على قيصر (يوسيتيانس) أرسل إليه وفداً يطلب منه التجدة على أي أسد وعلى المنذر ملك العراق . . . ثم أخبر المؤرخون الموما إليهم أن امرأ القيس لم يأت أن سار بنفسه إلى قسطنطينية . . . قد ذكر (نورز المورخ) أن (يوسيتيانس) قلده امرأة فلسطين إلا أنه لم يسم في اصلاح أمره وإعادة ملكه ففصر امرؤ القيس وعاد إلى بلده وكانت وفاته نحو سنة ٥٦٥ م ، أصابه مرض كالبلدي في طريقه كان سبب موته »

ذكر المؤلف ملاحظة قال في التحويل بها « لا أدري كيف يتخلص منها أنصار القديم وهي أن امرأ القيس — ان صحت أحاديث الرواة — يحيى وشعره قرشي اللغة ، فكيف نظم الشاعر اليمني شعره في لغة أهل الحجاز » ثم قال في ص ١٤٢ « سيؤولون نشأ امرؤ القيس في بني أسد وكانت أمه من بني تغلب وكان مهبل خاله ، فليس غريباً أن يصطنع لغة عدنان ويعدل عن لغة اليمن . ولكننا نجعل هذا كله ولا نستطيع أن نثبت إلا من طريق هذا الشعر الذي ينسب إلى امرئ القيس ونحن بشك^(١) في هذا الشعر ونصفه بأنه منتحل . وإذا فحنن ندور : ثبت لغة امرئ القيس التي شك فيها شعر امرئ القيس الذي شك فيه »

لسنا في حاجة إلى إعادة البحث في مقدار الفرق بين لغة اليمن ولغة نجد والحجاز قبل الاسلام بنحو عصر فلان امرأ القيس بين الاصل بجودي المولد والنشأة ، قال ابن قتيبة في كتاب الشعر والشعراء^(٢) يذكر امرأ القيس : هو « ابن حجر بن عمرو الكندي وهو من أهل نجد من الطبقة الأولى ، وهذه الديار التي وصفها في شعره كلها ديار بني أسد »

(١) كذلك بالاصل ولها مرة عن « شك »

يقول الرواة : ان امرأ القيس يميّ نشأ في نجد ، والمؤلف يخرج على أدب البحث فيؤمن لهم بأنه يمي ، ويتعاضى عن قول أن يكون نشأ في نجد ، يقدم كلامهم شطرين ، فيؤمن بشطر ويكفر بشطر ، حتى يجد الرسيلة إلى مجادلهم أو مغالطتهم بأن لغة اليمن غير لغة عدنان ، وأن هذا الشعر الذي يرمى إلى امرئ القيس مصوغ في لسان عدنان يمين .

ومن البديهي أن الذي يتصدى لمجادلة من يقولون : امرؤ القيس يمي نشأ في نجد ، وليس له علم بهذا الشاعر من غير طريقهم ، إما أن يصدقهم في يمينته ونشأته في نجد ، وإما أن يكذبهم في الأمرين كليهما ، فهذا الدوران الذي يشكوه المؤلف إنما وقع فيه من جهة أنه قبل من الرواة ان يكون امرؤ القيس يميناً ، وأنى لهم ان تكون نشأته في نجد !

تعرض المؤلف لما يقوله بعض الرواة من أن امرأ القيس ابن أخت مهبل وكليب ، وذكر حرب البسوس ، ثم قال في ص ١٤٣ « فمن العجيب ألا يشير امرؤ القيس بحرف واحد إلى مثل خاله كليب ولا إلى بلاء خاله مهبل ، ولا إلى هذه المحن التي أصابت أخواله من بني تغلب ، ولا إلى هذه المآثر التي كانت لأخواله على بني بكر »

لاندري من ذا يقول للمؤلف : إن ما يرمى إلى امرئ القيس أو إلى أي شاعر عربي هو كل ما ضاعته ترجمته من منظوم ، وإذا جمع بعض الرواة منظوم أحد الشعراء فأنما يجمع المقدر الذي انتهى إليه ، فمن الجائز أن يكون امرؤ القيس قد أشار في شعر آخر إلى مقتل خاله كليب وبلاء خاله مهبل والمحن التي أصابت أخواله والمآثر التي كانت لهم ، وذهب هذا الشعر مع الرواة الذين قنأوا في حروب الزردة أو الفتن أو الفتوح ، والمؤلف نفسه يحكي عن أبي عرزة

ابن العلاء، انه كان يقول : ما بقي لكم من شعر الجاهلية الا آفة ولوجاءكم واقرأ
لجاءكم علم وشعر كثير^(١)
واذا فرضنا أن هذا الشعر الذي بين أيدينا هو كل ما جادت به قريحة
امريء القيس ، وجا ريتنا المؤلف في رأيه أن الشاعر لابد أن يأخذ في شعره
حروبا لم يشهدها ويذكر فيه مقتل خاله ان قتل وإلاه أن ألي ، لما ترتب على هذا
أثر أكثر من ان تكون رواية ان امريء القيس ابن أخت مهبل وكليب ورواية
باطلة ، وطرح هذه الرواية التي نجح في بعض كتب الادب أقرب الى المعقول
من طرح هذا الشعر الذي يقول الزواة الثالثة : إنه لامريء القيس

قال المؤلف في ص ١٤٤ : « وهذا البحث ينتهي بنا الى ان أكثر هذا
الشعر الذي يضاف لامريء القيس ليس من امريء القيس في شيء ، وإنما هو
محول عليه حلا وحقا عليه اخلافا »
ذهب المؤلف في بعض الصفح من كتابه^(٢) الى أن هذا الشعر الذي ينسب
الى امريء القيس لا يمكن من الوجهة اللغوية والفنية أن يكون له . ومقتضى تمسكه
بأن امرأ القيس بني مولداً ونشأة ، وان لغة قحطان نازلة من لغة عدنان منزلة
اللغات غير العربية ، أن يكون جميع هذا الشعر الذي يضاف الى امريء القيس
منحولا ، فانا لم نجد شيئا منه على غير اللغة التي ينظم فيها شعراء نجد والحجاز .
ولكن المؤلف يقول في هذه الصفحة : إن البحث ينتهي به الى أن أكثر
هذا الشعر ليس من امريء القيس في شيء ، ومعنى هذا أن في الشعر المضاف الى
امريء القيس شعرا هو منه في شيء ، وأظن أن المؤلف سيجد كثيرا من الشقة

(١) كتاب في الشعر الجاهلي ص ٦٦

(٢) ص ٩

والعناء ليحل هذه المشككة

وأقبل المؤلف على المعلقة وذكر انه لا يعرف قصيدة يظهر فيها التكلف
أكثر مما يظهر في هذه القصيدة ، وانه لا يحفل بقصة تعليق هذه القصيدة السمع أو
العشر لأنها نشأت في عصر متأخر جداً ، ولا يبتغي شي في حياة العرب
وغنائهم بالآداب . ثم قال في ص ١٤٤ : « ولكننا نلاحظ ان اقدم انفسهم
يشكون في بعض هذه القصيدة فهم يشكون في صحة هذين البيتين :

ترى بحر الأرقام في عرسائها وقبائها كأنه حب فلفل
كأن غداة البين يوم نعملوا للذي سموات الحلي نائف حنظل
وهم يشكون في هذه الايات :

وقربة أقوام جعلت عصاميا على كاهل مني ذلول مرحل
وسرد المؤلف الثلاثة الأبيات بعدها .

التقدمه وأنصار القديم هم الذين انكروا رواية تعليق هذه القصائد على
الكعبة ، ومنهم من لم يرض عن رواية تعليقها في الدفاتر أيضا ، وقالوا : انما
سميت معلقات لمعلقها بأذهان صفارهم وكبارهم ومرؤسهم وذلك لشدة
عنايتهم بها ، ولعل هذا أحسن وجه في تسميتها معلقات . وانا لنجد في تاريخ
الأدب آثارا قدسية تشهد بصحتها ، ففي اختيار النظم والمشور^(١) « روي أن
معاوية أمر الزواة أن يتخبوا قصائد يرونها ابنه فاختروا له اثني عشر قصيدة
منهن :

« فتابك من ذكرى حبيب وميزل »

« لحولة اطلال يبرقة نهمد »

« فمن ام أوفى دمنة لم نكل »

(١) تأليف ابني الفضل احمد بن ابني طاهر المروزي سنة ٢٨٠

« كذبتنا بيدها أميا »
 « عفت الديار محلها فمقامها »
 « الا هي بصحك فاصحنا »
 « إن بدلت من أهلها وحوشا »
 « بسطت رابعا اخيل لنا »
 « إدارمية بالعليا فالسند »
 « إدار علة بالهواء تصكلي »

وبعد أن تكلم أبو الفضل احمد بن أبي طاهر عن هذه القصائد قال « ولولا شهرة هذه القصائد وكثرتها على أفواه الرواة وإيحاء الناس وأنها أول ما يتعلم في الكتاب لذكرناها » والمروى عن المفضل الضبي أن العرب كانوا يسمون القصائد السبع السموط ، ذكر صاحب جهرة أشعار العرب امرأ القيس وزهيرا والناطقة والأعشى وليبدا وعمر بن كثرهم وطرفة ثم روى عن المفضل الضبي أنه قال « هؤلاء أصحاب السموط فن قال : إن السبع لنيزم فقد خالف ما أجمع عليه أهل العلم والمعرفة »

ذكر المؤلف أن القدماء يشكون في صحة بعض أبيات من معقة امرئ القيس ، أما البتاني الاولان وهما « ترى بحر الارام الخ » فيما من رواية أبي عبيدة ولم يروها الأصمعي وقال: الاعراب ترويهما . ونقل عنه ابو جعفر أنها من المنحول . وفي كتاب التصحيف والتعريف للمسكوي أن أبا الؤيق يضيف البيت الثاني من هذين البيتين وهو « كافي غداة البين الخ » لابن خدام وأما أبيات « وقرية أقوام الخ » فهدروها بعض الرواة . وقال الأصمعي وأبو عبيدة ويعقوب بن السكيت وغيرهم : إنها ليست منها ، قال التبريزي : وزعموا أنها تأبط شرأ .

ونقد الرواة للقصيدة . ويميز هذه الأبيات الستة بالإنحلال ، يدل على أن أصلها ثابت النسبة لامري ، القيس أكثر مما يدل على استحالة القصيدة بأسرها

قال المؤلف في صفحة ١٤٥ « وهم بعد هذا يختلفون اختلافا كثيرا في رواية القصيدة : في ألفاظها وفي ترتيبها ، ويضعون لفظا مكان لفظا وبينما يمكن بيت . وليس هذا الاختلاف مقصودا على هذه القصيدة ، وأما يتناول الشعر الجاهلي كله ، وهو اختلاف شنيع يكفي وحده لخلنا على الشك في قيمة هذا الشعر » اختلاف الرواة في ألفاظ القصيدة ناشئ عن أمرين : (أحدهما) أن الراوي قد يعد البيت نطق به الشاعر على لفته ، فيغير منه الكلمة الى ما يوافق لفته ، (ثانيهما) أن الراوي قد تسقط منه الكلمة على وجه النسيان فيجهد لأن يضع مكانها كلمة تؤدي معناها أو تقاربها ، وما كانوا يرون في هذا من بأس ما دام الغرض الذي يرمي اليه الشاعر قائما .

ومن المحتمل أن يكون الشاعر نفسه قد أشد البيت على وجهين أو وجوه في أوقات مختلفة ، فقد يبدو له أن كلمة ألقى من كلمة ، أو تسقط من حافظته الكلمة التي أنشأ عليها القصيدة أولا .

وأما اختلاف الرواة في ترتيب الأبيات في بعض القصائد فلا يظن للاستشهاد به على انتحالها لوجه سائغ ، وقدرة هذه الشبهة المنتشرة تشارلس لايل في مقدمة المفضليات فقال « أن في كثير من هذه الأشعار كلمات أو أشعار أبيات منقولة عن محلها . وهذا شيء طبيعي في أشعار لم تدون قط لم كانت مروية حفظا نقلها للشاعر عن المتقدم ، وليس في هذا التغيير معنى للزور ، ونجد في آخر بعض القصائد أبياتا (يعني أن الراوي لم يعرف محلها فوضعها في الآخر) وهذا أيضا لا يدل على الاختلاق بمال »

فالؤلف يقط الشبهة وبدع جوابها لأنه لا يولي وجهه شطر الحقيقة حبثاً كانت .

قال المؤلف في ص ١٤٦ « ونظان أن أنصار القديم لا يخالفون في أن هذين البيتين قفان في القصيدة وهما :

وليل كوج البحر أرخى سدوله علي أنواع المهوم ليتلي
قتلت لما تمطى بصلبه وأردف أعجازاً وناء بكلكل
قد وضع هذان البيتان للدخول على البيت الذي يليهما وهو :
ألا أيها الليل الطويل إلا انجلي بصبح وما الاصباح منك بأمثل
وهذان البيتان أشبه بتكلف المشطر والخمس منهما بأي شيء آخر .

ليس يبعد من أنصار القديم أن يخالفوا في أن هذين البيتين قفان ، وبروا أنها بالنظر المؤلف أشبه بتكلف المشطر والخمس . وقد يستدلون على برادتهما من هذا التلق والتكلف بأنها مرا على فصحاء العرب وتقاد الأدب ولم يحسوا منهما بشيء من هذا الذي يرميها به المؤلف ، وربما ساقوا من كتب الأدب ما يشهد بأن هذه الأبيات كانت تقع منهم موقع الإعجاب ويضربون لها أرجلهم طرباً

حكى المرزباني في كتاب الموشح ^(١) أن مسلة بن عبد الملك أشد قول

امري، القيس :

وليل كوج البحر أرخى سدوله علي أنواع المهوم ليتلي
قتلت لما تمطى بصلبه وأردف أعجازاً وناء بكلكل
إلى قوله في البيت الخامس لها « بأمراس كنان إلى صم جدل » فضرب

الوليد برجله طرباً . وأورد الباقلائي في كتاب الاعجاز هذه الأبيات الثلاثة وقال : انهم يعدونها من محاسن القصيدة ، وكان بعضهم يعارض هذا بقول
كنافة :

كأنني لم يا أبيعة ناصب وليل أقاميه بطل السكاك
نظالو حتى قلت ليس بمنض وليس الذي يتلو النجوم يا آب
وقد جرى ذلك بين يدي بعض الخلفاء قدم أبيات امري القيس
واستحسن استعازتها . والباقلاني - على وقوفه هذه الأبيات موقف الناقد بكل ماله من نظر وذوق - لم يغمزها إلا من جهة استعازتها فوصفها بالتكلف ، وليس التكلف في هذه الأبيات سوى المبالغة في الجيال وهي لا تنفي أن يكون صاحب الشعر جاهلياً ، فإن المبالغة في الجيال مثلاً وأردت في الأشعار المعزوة إلى الجاهليين

وليس في هذه الأبيات بعد هذا سوى ما يسونه « للتضمن » وهو عدم استقلال البيت بإفادة المعنى ، وله أمثلة في الشعر الجاهلي ، ومن علماء الأدب من يفضل فيه القول ولا يعد التحذير الواقع في مثل « أقول له لما غطى » من عيوب الشعر

ولا نفي بهذا البحث أن يكف المحدثون عن نقد الشعر الذي وقع تحت أنظار القدماء من خلص العرب أو تبعاه الأدب ووصل النبا سالماً من أثر تقدم فإن من الجائز ألا يتناولوا البيت بالنقد حتى يلوح لهم ما فيه من مغز خفي ، ومن الجائز أن يلوح لهم ويستبينوا به فلا يلقوه غيرهم ، ومن الخجل أن يتحدثوا به ولا تحمله النبا هذه الكتب الباقية مما تركوا ، وأما أنقص أن الوجه الذي تعرض به المؤلف لهذه الأبيات لا ينض بدعوى أنها ملصقة بأصل القصيدة حتى يرجو من أنصار القديم ألا يخالفوه

ذكر المؤلف أنه فرغ من الشعر الذي لا اختلاف في أنه دخل ، وزعم أنه يستطيع أن برد القصيدة إلى أجزاءها الأولى ، وقسمها ثلاثة أقسام : (أحدها) وصف البوم العذاري وما فيه من غش ، وقال فيه : هذا أشبه أن يكون من استحبال الفرزدق منه بأن يكون جاهلياً . (ثانيها) وصف امريء القيس لخليلته وزيارته إياها وتحشمه ما تحشم للوصول إليها وتحفوها الفضيحة حين رآته وخرجها معها وتعتبها آثارها بذيل مرطبا وما كان بينهما من هو ، وقال : هذا أشبه بشعر عمر بن أبي ربيعة منه بشي آخر ، وزعم أن الذي أضانه إلى امريء القيس راو متأثر بهذا الشاعر ، (ثالثها) ما هو من قبيل الوصف ولا سيما وصف الفرس والصيد وقال في هذا : وأكبر الظن أن هذا الوصف فيه شيء من ديج امريء القيس ، ولكن من ديج ليس غير

لا أحسب القراء في حاجة إلى أن يسمعو منا كلمة في مناقشة هذا الحديث فان عوجه مملوس باليمن واليسار ، ومن شاء أن يفتح باب النقد قاله كلمة تربه ما في ذلك التضمين من خطأ مبين :

يقول المؤلف في ص ١٩٦ « والسرغ إلى القول بأن وصف البوم مع العذارى وما فيه من فحش أشبه بأن يكون من استحبال الفرزدق منه بأن يكون جاهلياً » ثم ذكر ثم قصة الفرزدق حين انتهى إلى غدير فيه نساء ، يستحسن وقص عليها قصة امريء القيس وأنشدن :

أأرب يوم لك من صالح ولا سجا يوم بدائرة جليل
ثم قال « والذين يقرأون شعر الفرزدق ويلاحظون فحشه وغلظته وأنه قديم على هذا الفحش وعلى هذه الغلظة لا يجدون مشقة في أن يضيفوا إليه هذه الأبيات »

يزعم المؤلف أن هذا القسم الأول من استحبال الفرزدق ، ثم لا يستند في هذا الزعم إلا إلى أن فيه فحشاً وغلظة يشبهان فحش الفرزدق وغلظته . وتشابه الشعرين في الفحش والغلظة يحتمل هذا الذي يقوله المؤلف من أن الشعر المعزى إلى الأول نحوه إياه الشاعر الثاني ، ويحتمل وجباً آخر وهو أن يكون الشاعر الثاني جرى على سنة الشعراء من متابعة المتأخر المتقدم في بعض المعاني أو الأساليب ، وحمل التشابه بين شعر الفرزدق وامريء القيس على هذا الوجه أقرب إلى القبول ، لانه الملام للرواية ، ولأن المؤلف لم يتم دليلاً تاريخياً على أن سيرة امريء القيس تبرأ من هذا الفحش ومن هذه الغلظة ، ولن يستطيع لهذا الدليل طلباً وما يجعلنا نستبعد أن ينحل الفرزدق أمراً القيس شيئاً من شعره أن الفرزدق لم يكن من قبيلة كندة ، ولا أن أمراً القيس من تميم . ثم اننا نجد في تاريخ الأدب قصصاً تنطق بأن الفرزدق كان حرصاً حرص المؤلف على أن ينهب ما تله أفكر غيره من الرجال ويحرمه اليه

وروى المزياني في كتاب الموشح أن أبا عمرو بن العلاء لقي الفرزدق في المربد فقال له يا أبا فراس أحدث شيئاً ؟ فقال : خذ ، وأنشد :

كبدون مية من مستعمل قذف ومن فلاة بها تستودع العيس
قتل له أبو عمرو : هذا الممتس : قتال : ! كتبنا فليضال الشمر أحب إلي من ضوال الأبل . وفي خزنة الأدب للبعدادي أن الفرزدق تحمل نفسه بيتين من شعر ابن ميادة ^(١) . وذكر صاحب الأغاني أنه استحبال أربعة أبيات من قصيدة لذي الرمة ^(٢) وأنشد بيتاً على أنه من شعره قتال حماد هذا الرجل من

(١) ج ١ ص ٧٨

(٢) ج ١٦ ص ١١٦

انحين^(١) . فالذي يرغب في أن يكتوفا ليس من نتائج قريحته ، شأنه الا ينحل غيره شعراً ويقتل خبره ججوداً حتى لا يجده الرواة على شدة تحسبهم أروا

تحدث المؤلف عن القسم الثاني من قصيدة امرئ القيس وقال في ص ١٤٧
« فهذا النحو من القصص الغرامية في الشعر فن عسر بن أبي ربيعة قد احتكره احتكاراً ولم ينافس فيه أحد ، ولقد يكون غريباً حقاً أن يسبق امرؤ القيس الى هذا الفن ويتخذ فيه هذا الأسلوب ويعرف عنه هذا النحو ثم يأتي ابن أبي ربيعة فيقلده فيه ولا يشير أحد من النقاد الى أن ابن أبي ربيعة قد تأثر بامرئ القيس مع أنهم قد أشاروا الى تأثير امرئ القيس في طائفة من الشعراء في أنحاء من الوصف ، فكيف يمكن أن يكون امرؤ القيس هو منشيء هذا الفن من الغزل الذي عاش عليه ابن أبي ربيعة والذي كون شخصية ابن أبي ربيعة الشعرية ولا يعرف ذلك »
يقع تشابه بين شعري فيدي المؤلف أن الشعر المعزول في التندم منقول : تحله بعض من تأثر بالشاعر المتأخر . وإذا قلت : لماذا لا يكون الشاعر المتأخر اقربى في ذلك الأسلوب أو الفن بالشاعر التندم ؟ قال لك : لو كان السابق الى هذا الفن امرؤ القيس لا أشار أحد النقاد الى أن ابن أبي ربيعة تأثر بامرئ القيس وحيث لم يبلغه أن ناقداً أشار الى هذا التأثير كان القسم الثاني من « قنابك » منقولاً : تحله بعض المتأثرين بشعر عمر بن أبي ربيعة

الرواة يلقون هذا القسم من القصيدة على أنه شعر امرئ القيس ، فإذا كان بينه وبين شعر عمر بن أبي ربيعة تشابه واضح فمن مقتضيات هذا أن يعتقدوا أن امرؤ القيس سابق الى هذا الفن ، وإذا أدركوا أن امرؤ القيس سابق الى هذا الفن فسلم إشارتهم الى تأثيره في عمر بن أبي ربيعة إنما يكون لهول ونحوه ولا

يدل على أنه اشغل في عهد ابن أبي ربيعة أو من بعده

تحدث المؤلف عن القسم الثالث من « قنابك » وزعم أن اللغة تضطره الى أن يقف فيه موقف التردد وقال في ص ١٤٨ « فالظاهر أن امرؤ القيس كان قد نبغ في وصف الحبل والصيد والسيل والمطر . والظاهر أنه قد استحدث في ذلك أشياء كثيرة لم تكن مأونة من قبل . ولكن أقال هذه الأشياء في هذا الشعر الذي بين أيدينا ؟ أم قالها في شعر آخر ضاع وذهب به الزمان ولم يبق منه الا الذكرى وإلا أجل منتضبة أخذها الرواة فظلموها في شعر محدث نسقوه ولفقوه وأضافوه الى شاعرنا القديم ؟ هذا مذهبا الذي ترجحه » ثم قال « واكبر الظن ان هذا الوصف الذي تجده في المعلقة وفي اللامية الأخرى فيه شيء من ربح امرئ القيس ، ولكن من ربحه ليس غير »

امرؤ القيس كان شاعراً مجيد وصف الحبل والصيد والسيل والمطر ، واستحدث في ذلك أشياء كثيرة ، ولكنه قالها في شعر ضاع وذهب به الزمان وإنما بقيت منه الذكرى وجعل منتضبة نظماً الرواة في شعر محدث وأضافوها اليه ! ! !

قال الرواة : إن امرؤ القيس يعني نشأ في نجد ، فقال المؤلف لهم : هو يعني لم ينشأ في نجد ، قالوا : امرؤ القيس أجاد في وصف الحبل ونحوها ، فقال لهم : أجاد في وصف هذه الأشياء ، ولكن في شعر غير هذا الذي تضيفونه اليه ، ولا نعرفي لماذا اعترف بأن امرؤ القيس مجيد وصف الحبل والصيد في حال أن الرواة لا يستندون في هذا الى الشعر الذي قال عنه : انه منقول ! وإذا أنكروا هذا الشعر الذي تناقله الرواة لم يكن مضطراً الى هذا الاعتراف الذي لا يزيد حديثه الا خيالا والذي أوقفه وقتاً جملته يقول : إن هذا الشعر فيه شيء من ربح امرئ القيس ليس غير !

قرأ المؤلف - كما حكى في ص ١٣٨ - أن شاعراً يونانياً يقال له هوميروس قد تنقل في البلاد وأتمل الناس تاريخه بأشياء مزورة ، فأراد أن يقيسه بشاعر عربي ويقول في هذا الشاعر العربي ما قاله مؤرخو الآداب اليونانية في هوميروس فوقع اختياره على امرئ القيس

فؤرخو الآداب اليونانية لا يشكون الآن في أن شخصية هوميروس « قد وجدت حقاً ، وأثرت في الشعر القصصي حقاً ، وكان تأثيرها قوياً باقياً ولكنهم لا يعرفون من أمرها شيئاً يمكن الاعتماد عليه ، وإنما ينظرون إلى هذه الأحاديث التي تروى كما ينظرون إلى القصص والأساطير لا أكثر ولا أقل (١) »

والمؤلف يريد أن يحاكي تلاميذهم في هوميروس ، فقال : أنه يرجح بل يكاد يوقن بأن امرأ القيس قد وجد حقاً ، وبقي عليه ما قالوه من أن هوميروس أثر في الشعر القصصي حقاً ، فأراد أن يجعل لامرئ القيس تأثيراً في فن من فنون الكلام حتى يكون الشاعر العربي محدثاً للشاعر اليوناني حذو النعل للنعل ، ورأى نفسه قد ذهب إلى أن لغة امرئ القيس من هذه اللغة الأدبية بزيادة لغة أجنبية فاكثفت بأن جعل لشخصية امرئ القيس تأثيراً في وصف الحبل ونحوها ، ولكن تأثيرها بالروح التي بقيت في جمل مقتضبة أخذها الرواة فسبقوها وأضافوها إليه ؛ ولم يحدسنا المؤلف عن هذه الجمل المقتضبة : هل وصلت إلى الرواة في الغنبا اليمنية التي بعدها المؤلف بزيادة لغة أجنبية أم جاءتهم في هذه اللغة الأدبية التي يسميها لغة قريش ؟

عرج المؤلف على القصيدة التي يرى أن امرأ القيس قالها في مباراة بينه وبين علقمة ، وهي « خليبي مرأى على أم جندب » وقال في ص ١٤٩ « نجزم نحن بأنها منتحلة انتحالاً »

(١) كتاب في الشعر الجاهلي ص ١٣٨

خاص المؤلف في انتحال هذه القصيدة كأن الرواة أجمعوا على اضافتها إلى امرئ القيس ، وقد سبقه طائفة إلى انسكابها ، ومن نشر رأي هذه الطائفة المرزباني في كتاب الموشح (١) حين ساق مباراة امرئ القيس وعلقمة ثم قال : « وقد روى هذا الحديث أيضاً ابن السكيت ، ورواه أيضاً عبد الله بن المعز وذكره فيما أكثر من شعر امرئ القيس »

وبينك باختلاف الرواة في شأن هذه المباراة أن أحد بن عبيد يقول : كان ابن الجصاص وجاد برويان « ذهب من الهجران في كل مذهب » لامرئ القيس ، وكان المفضل يرويه لعلقمة (٢)

انتقل المؤلف إلى الحديث عن علقمة فقال في ص ١٥٠ « فلما علقمة فلا يكاد الرواة يذكر عنه شيئاً إلا بما خبرته لامرئ القيس ومدحه ملكاً من ملوك غسان بانيته التي مظهرها :

طحا بك قلب في الحسان غروب بعيد الشباب عصر حان مشيب

والأنه كلن يتردد على قريش وينشدها شعره ، ولأنه مات بعد ظهور الاسلام أي في عصر متأخر جداً بالقياس إلى امرئ القيس الذي مهما يتأخر فقد مات قبل مولد النبي ، والذي ترى نحن أنه عاش قبل القرن السادس وربما عاش قبل القرن الخامس أيضاً »

يقول الرواة : إن امرأ القيس كان معاصراً لعلقمة ، وأنه كان في منتصف المائة السادسة عاشاً ، والمؤلف ينسك هذه المعاصرة و يرى أنه عاش قبل القرن السادس أو قبل القرن الخامس أيضاً

(١) ص ٣٠

(٢) شرح ابن الأثير في المغنليات ص ٦٥٠

شأن الباحث المستقيم ألا ينكر ما يقوله الرواة حتى يقدم بين يدي أنكاره بيته ، وإثبات لا يرغب في أن يأتي بيته ، كأنه لا يحتفل بتاريخ هذا الأدب إلى حد أن ينكر ما توارده عليه الروايات ، دون أن يثير حول هذا الانكار ولو شبهة يمكنه أن يسببها مستندا

انتقل المؤلف إلى حديث عبيد بن الأبرص وأخذ يذكر ما ألصق به من أساطير كاسم شيطانه وما له من أحاديث مع الجن ، وقال في ص ١٥١ «ولكن كل ما قرأ من أخبار عبيد لا يملطنا من شخصيته شيئا ولا يبعث الاطمئنان إلا في أنفس العامة أو أشباه العامة»

لعلك لا تجد تاريخ عصر أو تاريخ رجل خائفا من أن يدخله الاختلاف ، سلسا من أن تضاف إليه مزاعم إنما تقبلها العامة أو أشباه العامة ، ولكن الذين أوتوا العلم والالهامية في كل عصر هم الذين يتقنون الأخبار ويميزون الخياليات مما يجري على سنة الله في الخلق ، وقد تبه العلماء على كثير من هذه المزاعم ، وما كل من يحكي خيرا بعد مطعنا إليه ، قال الجاحظ في هذا الشأن « ولم أعب الرواية وانه عيب الإيمان بها والتوكيد لمعانيها ، فأكثر من يروي هذا الضرب على التعجب منه ، وعلى أن يجعل الرواية سببا لتعرف الناس حق ذلك من باطله ^(١) »

ومن أخبار عبيد ما يقوله صاحب الأغاني في « وهو خبر مضوع يتبين التوليد فيه » ومنها ما عازاه إلى شرقي بن القطامي وشرقي بن القطامي معروف بين أهل العلم والأدب بأنه « كان كذابا ^(٢) » وأنه « كان صاحب سمر ^(٣) » فما يروى

(١) كتاب الحيوان ج ١ ص ٨٦

(٢) التهرست لابن النديم

(٣) طبقات الأدباء لابن الأباري ص ٤٣

عنه إنما يطرح على بساط السمر ، ولا يأخذ به الناس على انه تاريخ صحيح . ومنها ما يروي عن ابن السككي ، وابن السككي معهود فيمن لا يوفق روايته ^(١) ، وقالوا : إنما هو صاحب سمر

فأهل العلم الذين يضيفون إلى نباحتهم العلم بأحوال من يروي عنهم صاحب الأغاني هم أبعد الناس عن قبول هذا الذي يتحدث به عن عبيد

انصرف المؤلف للحديث عن شعر عبيد وأتى على قول ابن سلام في الطبقات إنه لم يبق من شعر عبيد وطرفة إلا قصائد بقدر عشر ثم قال في ص ١٥١ : « ولكنه يحدثنا في موضع آخر أنه لا يعرف له إلا قوله :

أفقر من أهله ملحوب فالتقطيات فالتنوب

ثم يقول ابن سلام : ولا أدري ما بعد ذلك . ولكن رواية آخرين يروون هذه القصيدة كاملة :

يقول ابن سلام لا أعرف لعبيد إلا قوله :

أفقر من أهله ملحوب فالتقطيات فالتنوب

ومن المحتمل أن يكون معنى كلامه أنه لا يعرف له إلا هذه القصيدة وأشار إليها بذكر طالعها ، ثم هو لا يدري ما وراءها من الشعر المعزى إليه ، ومن المستبعد أن يقول ابن سلام : إن الرواة المصححين لم يحتفظوا لعبيد وطرفة إلا قصائد بقدر عشر ، ثم يقول : أنه لا يعرف لعبيد إلا هذا البيت الذي هو مطلع قصيدته

قال المؤلف في ص ١٥٢ ويكنى أن قرأ هذه القصيدة التي قدمنا مطلبها

لنجزم بأنها منتحلة لا أصل لها . وحسبك أن يثبت فيها وحدانية الله وعلمه على نحو ما يشتهى القرآن فيقول :

والله ليس له شريك علامهما أخفت القلوب «

التقصيدة غير منسوجة على وزن منتظم ، ولا يزيد العرب على أن يعدوه عيباً ، ويسمى بالزمل ، قال الرزباني في كتاب الوشح ^(١) « والزمل عند العرب كل شعر ليس بمؤلف البناء ، ولا يمدود فيه شيئاً إلا أنه عيب ، وقد ذكر الاخفش أنه مثل قوله :

أقفر من أهله ملحوب فاقطعيات فالتنوب «

وربما سموه « التخليع » قال قدامة بن جعفر في كتاب نقد الشعر ^(٢) « من عيوب أوزان الشعر « التخليع » وهو أن يكون بيعج الوزن قد أفرط قتله في تزجيغه « وضرب لهذا أمثلة منها قول عبيد :

والمرء ما عاش في تكذيب طاول الحياة له تعذيب

وقال أبو الفضل أحمد بن أبي طاهر في اختيار المنظوم والمشور يصف هذه القصيدة « لم يقل أحد في وزنها وعروضها ولا على مثالها إلا ذو الأصبع العدواني وما قاربها ولا دنا منها «

ولعل المؤلف لا يذكر القصيدة من ناحية اختلال وزنها ، فانه سيدهشك في الحديث عن مهمل ويعد في أسباب انكساره قصيدة « أيلتنا بذي حسم »

استقامة وزنها وإطراد قافيتها

وأما بيت :

« علام ما أخفت القلوب «

فقد التفت مغرليوث أحياناً من هذا النوع وفي هذا المعنى وساقها في مقاله

المشور في مجلة الجمعية الاسيوية الملكية مستهدداً بها على أن هذا الشعر لم يصدر عن العرب قبل الاسلام

وقد سبق القدماء الى نقد الشعر الجاهلي من هذا الوجه ، فاذ رأوا بيتاً فيه شيء من روح القرآن أو احتوى معنى يخص بالاسلام ارتابوا فيه وذهبوا به مذهب المنحول . وأورد ابن تقيية قصيدة للبيد ذكر أنه قالها قبل الاسلام ، وفي آخر القصيدة :

وكل امرئ يوماً سيعلم سعيه اذا كشفت عند الإله المحاصل
ثم قال « هذا البيت يدل على أنه قيل في الاسلام ، وهو شيء يقول الله تبارك وتعالى « وحصل ما في الصدر » أو كان للبيد قبل اسلامه يؤمن بالبعث والحساب ، ولعل البيت منحول ^(١) . وبيت :

هي الخمر تكفي بألم الطلا كما الذنب يكفي أبا جمعه

يعزى الى عبيد بن الإبرص ، وربما وجد في بعض النسخ من ديوانه ، وقد ذهب للمعري في رسالة الغفران الى أنه منحول فقال « والذي أذهب اليه أن هذا البيت قيل في الاسلام بعد أن حرمت الخمر «

فالقدماء يعنون بنقد الشعر الجاهلي من هذه الناحية ، وحيث جاز أن تكون القصيدة في أصلها ثابتة ، وأن التزوير إنما يقع في بيت منها أو أبيات يأخذون الى المنحول ما دخلته الرية ويفرون ما عده معزوا الى صاحبه حتى يطلعوا له على وجه من هذه الوجوه الدالة على التزوير

فبيت « والله ليس له شريك » إنما يحول الاعتقاد بالآله وما يجب له من صفة العلم ، ومن يعلم أن عبيد بن الأبرص لم يكن من أصحاب هذه العقيدة فأقصى ما يبيح على هذا المعنى أن يكون البيت منحولاً ولا يسري حكمه الى القصيدة

(١) الشعر والشعراء لابن تقيية ص ١٥٣

بأسرها ، ولعل هذا البيت لم يتفق عليه رواة القصيدة فقه ورويت في جبهة أشعار العرب لا ي زيد ولم يجي هذا البيت في روايتها

قال المؤلف في ص ١٥٣ : « وقد رأيت من هذه الالمامة القصيرة - هؤلاء الشعراء الثلاثة (امرئ القيس وعبيد وطلحة) أن الصحيح من شعرهم لا يكاد يذكر ، وأن الكثرة المطلقة من هذا الشعر مصنوعة لا تثبت شيئاً ولا تنفي شيئاً بالقياس الى العصر الجاهلي »

لم يأت المؤلف في حديثه عن هؤلاء الشعراء الثلاثة بنتيجة زائدة على ما وصل اليه علماء الأدب من قبله ، وهو أن فيها يضاف اليهم من الشعر منحولاً كثيراً ، وسواء أتم هؤلاء الشعراء اللمامة قصيرة أم أتم بهم اللمامة طويلة لا ينتظر منه أن يأتي الى شعر اتفق الرواة على صحته وبقي اليك من فكره كلاماً يتعلك بأنه منحول ، تقول هذا بعد أن رأيت أنه - فيما سلف - لا يكتب الا وهو ينظر الى كتاب أو مقال أو ذيل : وإذا خرج عنها قالى حرقة السكيد الحقيقية أو التاريخ

قال المؤلف في ص ١٥٣ : « لا نستطيع من ذلك الا قصيدتين اثنتين لعلمة الأولى * طحاياك قلب للحسان طروب *

الثانية * هل ما علمت وما استودعت مكتوم *

فقد يمكن ان يكون لهاتين القصيدتين نصيب من الصحة مع شيء من التحفظ في بعض أبيات القصيدة الثانية ولكن صحة هاتين القصيدتين لا نكس رأينا في الشعر الجاهلي ، فقد رأيت أن علمته متأخر العصر جداً ، وأنه مات بعد ظهور الاسلام ، ورأيت أيضاً أنه كان يأتي قريشاً ويعرض عليها شعره »

إذا كانت القاعدة التي يقيم عليها المؤلف رأيه في صحة نسبة الشعر الجاهلي الى قائمه أن يموت الشاعر بعد ظهور الاسلام ، وأن يأتي قريشاً ويعرض عليها شعره ، فالأشعشع مات بعد ظهور الاسلام ، وكان يأتي كل سنة سوق عكاظ ،^(١) وذلك معنى أتتانه قريشاً وعرض شعره عليها ، والشاخ مات بعد ظهور الاسلام بل اعتنق الاسلام ، وقد كان بالطبيعة ينشد قريشاً شعره ، فلماذا لم يستثن المؤلف شيئاً من شعرهما وعدّهما في صدر كتابه من لا يعتمد على شعرهم في درس الحياة الجاهلية !

يقول المؤلف : وصحة هاتين القصيدتين لا نكس رأينا في الشعر الجاهلي . ولعله نسي - وأمثاله لا ينسوا كثيراً - ما كتبه تحت عنوان الشعر الجاهلي والهجاء حين قال « من المعقول جداً ان تكون لكل قبيلة من هذه القبائل العدنانية لغتها ولهجاتها ومذهبها في الكلام ، وان يظهر اختلاف اللغات وتباين الهجات في شعر هذه القبائل الذي قيل قبل أن يفرض القرآن على العرب لغة واحدة ولهجات متقاربة^(٢) » ومن المعروف ان علمته من بني تميم ، والقصيدتان اللتان استثناهما ورضي بتبوهما لا يخرجان عن هذه اللغة الأدبية التي يسميها لغة قريش . فقبوله لهاتين القصيدتين ينقض أساس ذلك الفصل الذي وجد له من الحديث ما يملأ نحو عشر صفحات

(١) خزائن الأدب ج ٢ ص ٢١١

(٢) في الشعر الجاهلي ص ٣٣

عمرو بن قبيصة - مهلهل - جلييلة

تحدث المؤلف في هذا الفصل عن هذين الشاعرين وهذه الشاعرة ، فابتدأ بحديث عمرو بن قبيصة وتعرض لوجهه الذي يذكرونه في تسميته بالضئام ثم قال في ص ١٥٥ « قال الرواة : ان ابن قبيصة عَمَرُ ملوليا وعرف امرأ القيس وقد انتهت به السن الى الهرم ، ولكن امرأ القيس أحبه واستصحبه في رحلته رغم سنه . قال ابن سلام : ان بني أمية كانوا يدعون بعض شعر امرئ القيس لعمرو بن قبيصة ، وليس هذا بشيء . وفي الحق أن هذا ليس بشيء ، فان هذا الشعر لا يمكن أن يكون لعمرو بن قبيصة كما لا يمكن أن يكون لامرئ القيس فهو شعر محدث محمول »

يختلف الرواة الذين كانوا يلافون أقوالاً من كندة وأقوالاً من قيس في أن هذا الشعر هل هو لكندى يقال له امرأ القيس ، أم لقبيصة يقال له عمرو بن قبيصة ، ويرجح القناع من هؤلاء الرواة أنه لامرئ القيس ، ونحن نعلم من سيرهم في نقد الشعر أنهم لا يرجعون نسبته الى شاعر على نسبته الى آخر الا لوجوه تعتمد في الترجيح . ولكن المؤلف يقول : ان هذا الشعر لا يمكن أن يكون لعمرو بن قبيصة ، كما لا يمكن أن يكون لامرئ القيس ، وإذا كان تاريخ الأدب يُرَبِّعُ هذه الكلمة الساذجة فن الجائز ان يأتي آخر ويقول : وفي الحق أن ما قاله المؤلف ليس بشيء ، فلا يلبث الأدب أن يعود الى تاريخه القديم

أنى المؤلف بقصة عمرو بن قبيصة وقصيدته التي يعتبر بها لعمه ثم قال في ص ١٥٧ « ونظن ان النظر في هذه القصة وفي هذه القصيدة يكفي ليقنع القاريء باننا امام شيء متجمل متكاف لاحتظ له من صدق »

القصة واردة في كتاب الاغاني ^(١) ولم يكن في سياقها ما يقتضي المبادرة الى انكارها ، كما أن طريق روايتها لا يبلغ من الشدة أن يفيد علماً أو ظناً قريباً منه ، فهي محتملة لان تكون واقعة ، ورواؤها أبو عمرو الشيباني ومؤرجع ، وهذا يروونها عن جماعة كثيرة من قيس بن ثعلبة قبيلة عمرو بن قبيصة ، ولو كان السند بيننا وبين مؤرجع متصلاً متيناً لكاننا من صحة القصة على ظن قريب لان مؤرجع ممن يوثق بروايته ، وتلقب لها عن جماعة من قبيلة عمرو يدل على أن القصة دائرة على ألسنتهم مستفيدة فيما بينهم

أما القصيدة فتدحكم المؤلف باتخاذها مستنداً الى أن فيها سهولة ولينا ، وإذا لم يكن يعرف من عمرو بن قبيصة الا اسمه فما أدراه أنه لا ينظم في سهولة ولين ؟

تعرض المؤلف الى الشعر الذي يقال إن عمرو بن قبيصة أنشأه لما تقدمت به السن وجاوز التسعين وقال في ص ١٥٧ « وبزعم الشعبي ، أو من روى عن الشعبي أن عبد الملك بن مروان تمثل به في علة التي مات فيها ، ثم ساق المؤلف الشعر في سبعة أبيات .

هذا مروى في كتاب الاغاني ^(٢) : أما قصة انشاء عمرو بن قبيصة للابيات فرواها أبو الفرج عن ابن السكبي ، وأما تمثل عبد الملك بن مروان بها في علة فرواه عن الهيثم ^(٣) بن عدي ، وما يقرؤه أهل العلم لهنذين الراويين لا يلبقونه بالتاريخ الصحيح ولا يأخذ منهم مأخذ الظن الراجح ، وإذا حكوه فلا نه من أدب الشعر أو النثر

(١) ج ١٦ ص ١٦٤

(٢) ج ١٦ أخبار عمرو بن قبيصة

(٣) ابن أبي عمير المحمّدون والأدباء هل وصفه بالكتب انظر اسان الميزان لابن حجر ج ٦

ص ٢٠٩ والبيان للجاحظ ج ٢ ص ١٠

عاد المؤلف بإيجاز قصة حرب البسوس ولم ينس أن ينهيها على أنه غير ساذج 'حتى' يسلم بما يتحدث به الرواة من أمرها الطويل العريض، ولكنه اعترف بأن خصومة عفيفة كانت بين القبيلتين، وأن هذه الخصومة سمكت فيها ألعاء، وكترت فيها القتلى ثم قال في ص ١٥٩ « على أن بعض الرواة كانوا يظنون كثيراً من الشك فيما كانت تحدث به بكر وتقلب من أمر هذه الحروب »

إذا كان المؤلف يعلم أن من الرواة من كان يظهر كثيراً من الشك في حديث هذه الحروب أفلا يكفك من غلوته حين ينسب إلى الرواة بإسقاط أنهم كانوا يقولون ما يروى من أيام العرب أو أيام الناس على أنه جدم من الأمر! أولاً يخفف من نزته حين يسمي القول بأن في حرب البسوس توسيعاً نظرية له! حرب البسوس وردت في الجزء الرابع^(١) من كتاب الأغاني ونجد في مساقها ما يثبت أن القوم أعرف بطرق العلم وأرفع من هذه المغزلة التي يلهتهم بها المؤلف في شيء من الازدراء، نجد في مساقها بعد أن يذكر لك اسم الراوي - كلمة « يزعم » و « يزعمون » ونجد مع هذا قدراً صريحاً وانكاراً لبعض ما تحويه القصص من أخبار - وكيفاً كان مسلماً في هذه الأخبار فإنه لا يلبق بالمؤلف أن يباهي بنظرية دخول الوضع في حرب البسوس، فقد سبقه إلى هذه النظرية جرجي زيدان في تاريخ آداب اللغة العربية^(٢)

ذكر المؤلف قول ابن سلام: إن العرب كانت ترى أن مهلهل كان يتكثر ويدعى في شعره، وزعم أن مهلهلاً لم يتكثر أول يدعى وأما تكثرت تغلب في

الاسلام وادعت، وقال في ص ١٦٠ « ولم تكف بهذا الاتصاف بل زعت أنه أول من قصد التقيد وأمال الشعر. ثم أحست ما نحس الآن أو أحسه الرواة أنفسهم وهو أن في هذا الشعر اضطراباً واختلاطاً فزعت أو زعم الرواة أنه لهذا الاضطراب والاختلاط سمي مهلهلاً لأنه هبل الشعر. والمهلهلة الاضطراب. ويستشهد ابن سلام على هذا بقول النابغة:

أناك يقول هبل النسخ كاذب

وليس من شك في أن شعر مهلهل مضطرب فيه هلهلة واختلاط »

شاعر نشأ في عصر جاهلي، ليس في البيت الثاني عاش فيها عبادة بالكتابة، وأما ينقل حديثه أو أشعاره الناس الذين شهدوا عصره ويتقاهم من بعدهم فمن بعدهم إلى عصر التدوين، وكل أهل العلم أو أنباه أهل العلم لا يفقههم أن أخباراً هذا شأنها لا تخلو من إضافات أو إعطائاتها لونا غير لونها المواقف للحقيقة، ومن الذي لا يشعر بأنه يطمئن إلى أن قصيدة « السيف أصدق أبناء من الكتب » لا في تمام أكثر مما يطمئن إلى أن قصيدة « خليلى لا تستعجل أن تزودا » لمعرو بن قتيبة

وهذا ما دعا الثقات النباه من الرواة أن تقدا تلك الأشعار من جهة نسبها إلى قائلها، وملم يدعى طريقه أثر الاختلاط ولم يلقوا في نفس الشعر ما يبدو به عن أن يكون لمن نسب إليه، روه على هذا الوجه، ونقله الناس عارفين ببلع هذه النسبة من قوة أو ضعف

وما ذكر المؤلف من أن مهلهلاً مأخوذ من المهلهلة وهي الاضطراب شيء بقوله بعض الرواة، وبذهب آخرون إلى أن هذا الاسم مأخوذ من المهلهلة وهي رقة نسج الثوب ويقولون: سمي مهلهلاً لأنه أول من رقق الشعر وتجنب السكلام القريب الوحشي^(١)، فها روايتان تؤكد تخيير المؤلف منهما الرواية التي تساعده على أن يدافع القراء

هذا وقد نظر الزواة النباه في شعر مهبل ولم يقلوه مطوياً على ما فيه من مصنوع ، ونهبوا على هذا بكلمات عامة كقول الاصمعي « وأكثر شعره محمول عليه »^(١) ، وتراهم يتقدون آياتاً بعينها كما قال الاصمعي أيضاً « ان هذا البيت الذي يروى لمهبل مصنوع محدث وهو قوله :

انبؤا معجب القسي وأترقنا كما تواعد الفحول العجولا

فقال إسحاق بن إبراهيم الموالي : لم أذكر حفظاً وفيها منه ، نعم ، هذا من قديم المولد^(٢) »

وبلوغهم في نقد شعر مهبل هذا المبلغ يجعلنا على ظن من أن هذا التقدير الذي يرويه الثقات لمهبل بعيد عن أن يكون من المحمول عليه

قال المؤلف في ص ١٦١ « ويحسب أن تظهرك على شيء من شعر مهبل ترى كما ترى انه لا يمكن أن يكون أقدم شعر قاتله العرب » وساق قصيدة :

أبليتنا بندي جسم أنبري اذا أنت انتضيت فلاحجوري

ثم قال « ليس يقع من نفسك موقع الدهش أن يستقيم وزن هذا الشعر وتطرد قافيته وأن يلام قواعد النحو وأساليب النظم لا يشذ في شيء ولا يظهر عليه شيء من أعراض القدم أو مما يدل على أن صاحبه هو أول من قصد التقصيد وطول الشعر ؟ أليس يقع في نفسك هذا كله موقع الدهش حين تلاحظ معه سهولة اللفظ ولينه وإسفاف الشاعر فيه إلى حيث لا تشك أنه رجل من الذين لا يتدرون إلا على مبتذل اللفظ وسوقيه »

لا يعرفون إنشاء الكلام للوزن بداية ولم يتفقوا في شاعر على أنه أقدم من نظم القصيد ، وقد اختلفوا في أول من أطال الشعر فادعت كل قبيلة لشاعرها أنه الأول « ادعت البجانية لامرئ القيس ، وبنو أسد لعبيد بن الأبرص ، وأتغلب لمهبل ،

(١) اللوح المرزاني (٢) اللوح ص ١٩٦

ويكر معمر بن قتيبة ، والمرثش الأكبر ، وأباد لأبي دود ، وزعم بعضهم أن الأقوم الأودى أقدم من هؤلاء ، وأنه أول من قصد التقصيد » هكذا يقول عمر بن شبة في طبقات الشعراء ، ثم قال « هؤلاء النفر المدي لم تقدم في الشعر يتقارون . لعل أقدمهم لا يسبق الهجرة بمائة سنة أو نحوها ، وإذا كانوا معترفين بأن أصل نظم الشعر سابق على هؤلاء بقرون ، وكان الذي ادعى لمهبل إتمامه إطلالة الشعر ، لم يكن من الموقع في دهشة أن يستقيم وزن ما يقوله مهبل وتطرد قافيته وأن يلام قواعد النحو وأساليب النظم ، بل الذي يقع في نفوسنا موقع الدهش أن يطعن في نسبة شعر أبي عربي فتح بأنه مستقيم الوزن مطرد اتقافية ملائم لقواعد النحو ! ولم يصف المؤلف أعراض الشعر لعهد إطلالة حتى تنظر إلى هذه القصيدة المعزوة إلى مهبل كيف لم يتم بها هذه الأعراض

يذهب المؤلف إلى زعم اصطناع القصيدة ناحية سهولة ولينها ، وهو مدفوع بأنه لا يعرف لمهبل ولا يشك له شيئاً من الشعر صعباً خشناً حتى يتبين أن هذا الشعر السهل اللين لم يكن من منظومه .

وأما ما دماها به من الأسفاف فكذلك هو قائمها ، والقصيدة لانتة . بنقار شاعر بليغ ، وهذا الاصمعي يقول : قال قال مهبل مثل قوله : « أبليتنا بندي جسم أنبري » : خمس قصائد لكن أفضلهم

قال المؤلف في ص ١٦٢ « ولكننا لا نريد أن نترك مهبلادون أن نضيف اليه امرأة أخيه جلييلة التي رثى كليباً - فها يقول الزواة - شعر لا ندرى أينستقيم شاعر أو شاعرة في هذا العصر المحدث أن يأتي بأشده من سهولة وليناً وابتدالاً مع أننا نقرأ للخنسلة وليلي الاخيلية شعراً فيه من قوة المتن وشدة الأسر ما يعطينا صورة صادقة للمرأة العربية البديوية » وساق بعد هذا قصيدة جلييلة في أحد عشر بيتاً

قصة جليلة والأبيات التي سردها المؤلف واردة في كتاب الأغاني مروية عن شريقي بن القطامي ، وإذا كانت روايتها تدور على شريقي فأهل العلم ينظرون إليها بمنزلة الاسرار ، ويأخذونها حرصا على ما فيها من حلية أدبية . وسواء علينا أوجد روايتها سند غير ابن القطامي أم لم يوجد فاقصيدة ليست على ما يصف المؤلف من الابدال فانك تجد فيها نظما عكسا ومعاني سامية ، وأبياتها تختلف بحسب روايتها في المقدار وترتيب بعض الأبيات . وعلى أي حال كانت لا يصح لاستناد الآداب أن يصف بالابدال وضعف الاسر هذا الشعر :

يا قتيلا قوض الدهر به سفى بيتي جميعاً من عل
ورعاني قدسه من كذب رمية المصمى به المستأصل
هدم البيت الذي استحدثته وسعى في هدم بيتي الأول
مضى فقد كايب باطني من وراني ولفى مستغلي
ليس من يبيكي ليومين كمن انما يبيكي ليوم ينجلي
يشقى المدرك بالثأر وفي دركي نأري شكل المشكل
لينة كان دعي فاحتلبوا دركا معه دمي من أكحل

ولا نخفي كيف غاب عن المؤلف أن يشفق على هذه الشكلى ويترك لما من هذا الشعر ورويه ، فلما قال كما قال في قسم من « قنابلك » : فيه شيء من ربح جليلة ولكن من ربحها ليس غير !

ولا عجب أن يتصور المؤلف أو يصور تاريخ العرب على غير وجه الحق ، ولا عجب ألا يبصر ماضي حقائق الاسلام من وضاعة وحكمة ، فانه أصبح غريباً عن العرب والاسلام ، والفريق - كما يقولون - أعمى ، وانما العجب من استناد الآداب أن ينقد الشعر بما لا ينقده به ذوق الأدواق السليمة !

٤ عمرو بن كلثوم - الحارث بن حلزة

ابتدأ المؤلف بحديث عمرو بن كلثوم وذكر أنه أحبط بطائفة من الاساطير ، وحكى قصة مبهلة في أمره لزوجته بعد أن ابتدأ إلى التي يقال إنها أم عمرو بن كلثوم ، وحديث الهاتف الذي أنشده في منامه بين يمين يومي . بها إلى أن لى سند قتي يكون له شأن ، وأتى بما يزعم من أن أنيا أتى لى وهى حامل بعمره وأنهما وقد مرت على ولادته سنة ، وينشدها في المرتين وهى نائمة شعر أنوه فيه بشأن الحبين والرضيع .

هاتان القصتان من النوع الذي يحدث به الناس في السمر ولا يذهبون به منذهب السابريين الموثوق به ، فيما يتأديان على أنفسهما بالأصططاع ولا سيما حين ترى صاحب الأغاني يرفع سندهما إلى رجل من بني تغلب ثم يذكر اسمه ^(١) ، فالله لو أن شغل وقته بقند هذا السخف متى كان غرضه تمرين الأطفال على نقد الاساطير ، أما الطلبة الذين يصلون إلى أن يتروكوا على الجامعة فأنهم عن هذا النقد المبتذل السوقي لغى شغل

قال المؤلف في ص ١٦٥ « وسواء أعتكنا عمرو بن كلثوم شخصاً من أشخاص التاريخ أم بطلاً من أبطال القصص ، فإن القصيدة التي تسب إليه لا يمكن أن تكون جاهلية أولاً يمكن أن تكون كثرتها جاهلية »
تزد المؤلف في أن المتحول من القصيدة جميعاً أو كثرتها ، وسيذهب في ص ١٧٢ إلى أنها منجولة مجملتها ، وهذا هو الذي يشتم مع الدليل الذي يسميه داليساً فنياً وهو اختلاف الابهجات ، فإن القصيدة مصبوبة في لجة هى

هذه اللوحة التي تنازل فيها أشعار البلغاء . ونحن نرجح أن تكون التصديفة جاهلية إذ ليس في الأغاني أو ممانها ما يجعلها موضع الريبة معاداً لاختلاف الروايات في بعض أبياتها ومنظر في شأنه قريبا ، ونرجح أن تكون لعمر بن كلثوم لأن الرواة ينسبونها إليه ولم يبق في سبيل هذه النسبة ما يقطعها ، ويضاف إلى هذا أننا نجد في كتب الأدب آثاراً تدل على أن التصديفة كانت مستفيضة على ألسنة بني تغلب كبارهم وصغارهم ، قال ابن قتيبة في كتاب الشعر والشعراء : « وكان ابن كلثوم قالم بها خطيباً فبا كل ابنه وبين عمرو بن هند ، ولشعث تغلب بها وكثرة روايتهم لما قال بعض الشعراء :

أهني بني تغلب عن كل مكرمة قصيدة قالها عمرو بن كلثوم
فياخرون بها مد كل أولهم بالرجال الفخر غير مشوم »
وجاء هذا في كتاب الأغاني ^(١) أيضاً فقال أبو الفرج « وبني تغلب أعظمها جداً وبروبها صفارهم وكبارهم حتى هجوا بذلك ، قال بعض شعراء بكر بني وائل « ألهي بني تغلب » البيتين

ويقولون بعد هذا : إنه كان قالم بها خطيباً يسوق عكاظ ، وقام بها في موسم مكة ^(٢) . وهذه الآثار ليست بأقل قيمة من الأثر الذي أخذ به المؤلف في أن عقمة كثر ترد على قرش ويعرض عليها شعره .
فالتصديفة سالمة من دواعي الروبة ، والرواة يشهدون بأنها لابن كلثوم ، وهذه الآثار تدل على أنها كانت مستفيضة على ألسنة بني تغلب ، فهي امرؤ ابن كلثوم لا تخرج عن حوزته حتى يقيم مرثيوط ، أو حتى يقيم المؤلف على اصطلاحها بيته

ساق المؤلف قصة قتل عمرو بن كلثوم لعمر بن هند وما يذكره بعض

(١) ج ٩ ص ١٨٢ (٢) أنافي ج ٩ ص ١٨٢

الرواة في سبب هذا القتل ، وقال في ص ١٦٦ « أليس هذا لوئناً من الاحاديث التي كان يتحدث بها القصاص يستمدونها من حاجة العرب إلى المناخرة والتنافس ، على القصيدة عمرو بن كلثوم نفسها نوع من هذا الشعر الذي كان يتحمل مع هذه الاحاديث »

القصة التي حكاهما المؤلف جاءت في كتاب الأغاني ^(١) مروية عن ابن السكاتي عن شرقي بن الطائي ، وإذا كان هذا مبلغنا من الرواية فهي لا تعدو أن تكون من الاميار ، وأهل العلم لا يدخلون مثل هذا في التاريخ الموثوق به ، وقد رواها بعض شراح المعلقات عن أبي عمرو الشيباني أيضاً ، وهي بعد هذا محتملة لأن تكون واقعة ، بل الظاهر أن أصلها وهو قتل عمرو بن كلثوم لعمر بن هند كان أمراً واقعا ، فإن هذه المادثة كانت مذكورة في عهد جرير والاخلط وأشار إليها الاخلط في قوله :

أبي كلثوب ابن عمي القذا قتلا الملوك وفككا الاعلال

ولم يخش وقتل على عهد عمرو بن كلثوم وعمر بن هند الأشعر مائة سنة وقتل ملك كعمرو بن هند واقعة عظيمة شأنها أن يبقى ذكرها دائراً في النوادي مستفيضة على الألسنة ولا يتضال في هذه المدة إلى أن يكون أمراً منسياً حتى تدعى تغلب لاحداثها بالباطل ثم لا يقوم بالانكار عليها خصمها الذي هو أحرص الناس على ألا يكون لها أثر من فخر ، وأبعد من هذا أن يموت ذلك الملك حتف أنفه وزعم تغلب أنه مات قتلاً وأن قاتله أحمد زعمائه . وحيث لم يبق وجه للريبة في أصل القصة وهو قتل عمرو بن كلثوم لعمر بن هند عرج عليه العلامة ابن خلدون في تاريخه ^(٢) فقال في الحديث عن عمرو بن هند « فثك به

(١) ج ٩ ص ١٨٢
(٢) ج ٢ ص ٣٠١

في رواق بين الحجرة والغرات عمرو بن كلثوم سيد تغلب ونهبوا حياهه »
ومن يسلم أن تلك القصة المفصلة لاتأخذ الفنان المتد به في التاريخ لا يلزمه
أن يذهب في القصيدة التي يرويها الثالثة من النباه الى أنها مصطنعة ، فان الباحث
يجهل لا يبعد الى الخبر يرد عن الرجل من طريق واهية ويبحث به خبراً آخر لم
يدخل عليه من هذا الطريق

ذكر المؤلف شك الزواة في بعض قصيدة عمرو بن كلثوم واختلافهم في
بعض أبياتها
وقال في ص ١٦٦ « وأولئك وهؤلاء لا يختلفون في إطلاق عمرو بن عدي
بالبيتين :

صددت الكأس عن أم عمرو وكان الكأس مجراها البينا
وما شر الثلاثة أم عمرو بصاحبك الذي لاتصحبنا »

من الرواة من لم ينطق بهذين البيتين عمرو بن عدي وهو من يعزوها الى عمرو
ابن معدى كرب أحد الشعراء المخضرمين التوفي في آخر خلافة عمر رضي الله
عنه ، ذكر صاحب الاغاني البيتين وقال « قد زعم بعض الرواة أن هذا الشعر
لعمر بن معدى كرب » وساق على هذا ما يرويه المهذب بن عدي عن ابن عباس
من أن « هذا الشعر لعمر بن معدى كرب في ربيعة بن نصر اللخمي (١) »

ومن الرواة من يرجع أن يكونا لعمر بن عدي ويقول : ان ابن كلثوم
أدخلها في قصيدته (٢) . وسواء كان البيتان لابن عدي وأدخلها ابن كلثوم
في قصيدته أم أدخلها ابن كلثوم بعض الرواة ، فان ورودهما في القصيدة وشأنهما

(١) ج ١٤ ص ٧٣

(٢) خلافة الادب ج ٣ ص ٤٩٨

ظاهر لا يسري الى سائر القصيدة بالاصطناع ، وربما كان تقدمها من دلائل
صحة ما لا يختلف الرواة في أنه لعمر بن كلثوم

قال المؤلف في ص ١٦٧ « وتستجد فيها أبياتاً مثل إياه البدوي للضم واعترازه
بقوته وبأسه كقولہ :

ألا لا يجهان أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا
قلت : إن هذا البيت يمثل إياه البدوي للضم . ولكنني أسرع فأقول :
انه لا يمثل سلامة الطبع البدوي واعتراضه عن تكرار الحروف الى هذا الحد
الثل :

الا لا يجهان أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا
فقد كثرت هذه الجاهات والاهات والامات واشتد هذا الجهل حتى مل
من الذي يقرأ هذا البيت ويجده في النطق عسراً أو في الذوق ثقلاً أو في
النفس مللاً ؟ إن هذا البيت سهل على اللسان خفيف على الذوق لطيف في النفس ،
والتكرار في ذاته لا يخلش وجه الفصاحة ، وأنا مرجعه الذوق السليم فهو الذي
يقضي بسوء أثره أو حسن موقعه من الكلام ، وقد بسط البحث وحققه على
هذا الوجه الشيخ عبد القادر الجرجاني في دلائل الاعجاز ، وضرب أمثلة للتكرار
الذي لا يس فصاحة الكلام ، ومن هذه الأمثلة :

وجهل كجهل السيف والسيف منتفى وحلم كعلم السيف والسيف مفيد
ولعل بعض أشباع المؤلف يذهب الى أن من لم يرم هذا البيت بقلة الفصاحة
فدقة غير سليم ، فنقول لهم : أقرأوا البيت خالية أذهانكم من كل ما قاله صاحبكم
فيه ، ثم انظروا ماذا ترون !

نحن نعلم أن القوم هو الذي يستغنى في شأن التكرار ولهذا لم نعب قول

المؤلف في ص ٨ « أن أحبيك على هذا السؤال ، بل أنا لا أكتب ما أكتب
اللاحيك عليه ، ولأجل أن احبيك عليه إجابة مقنعة يجب »

ولو فرضنا أن التكرار في البيت ثقل معيب ، فن الذي يقول : إن العربي
الفتح لا يكو في بيت من الشعر يحسه خفيفاً على الذوق وهو على الذوق ثقل ،
فالؤلف يزعم أن القصيدة مصطنعة والبيت غير فصيح . ولا يتنازع في أن منشئها
عربي فصيح فاعلمة التي يذكراها في نظم العربي لهذا البيت المكروه يصح لنا
أن نذكرها حين ننسب الشعر لابن كثوم ، ولا أحبه يقول : أن صانع القصيدة
أنى هذا البيت غير الفصيح نكابة بآبن كثوم

ولو فرضنا أن التكرار في البيت مكروه وإن العربي الفتح لا يفتونه ذوقه
فيقول ما تنبه على الأذواق السلية ، لكن من العقول أن يحسك باصطناع البيت
. وحده ولا يسري حكه الى القصيدة يجعلها

قال المؤلف في ص ١٦٧ « وبما يكن من شيء ، فإن قصيدة ابن كثوم هذه
من رقة اللفظ وسبوتها ما يجعل فيها يسيراً على أقل الناس حفظاً من العلم باللغة
العربية في هذا العصر الذي نحن فيه . وما هكذا كانت تحدث العرب في منتصف
القرن السادس للمسيح وقبل ظهور الاسلام بما يقرب من نصف قرن . وما هكذا
كانت تحدث ربيعة خاصة في هذا العصر الذي لم تسد فيه لغة مضر ولم تصيح
فيه لغة الشعر . بل ما هكذا كان يحدث الاضطراب الذي عاش في العصر
الاموي أى بعد ابن كثوم بنحو قرن وأقرأ هذه الابيات وحديثي أنطلمن الى
جاهليتها » وساق المؤلف نحو اثنين وثلاثين بيتاً من معلقة ابن كثوم وقال « أمئن
من هذه القصيدة وأرصد قصيدة الحارث بن حنظل »

شأن الباحث الذي يريد نفي قصيدة عن عصر ويذهب الى نفيها من ناحية

مخالفتها لأسلوب ذلك العصر أن يشرح هذا الأسلوب ويرسم صورته في أذهان
طلابه ويقم البينة على أن هذه الصورة صادقة ، هكذا يفعل الباحث المستقيم ،
ولكن المؤلف ينفي قصيدة « الأهمي » عن منتصف القرن السادس للمسيح ،
يزعم أن العرب أوردية ما كانت تحدث هكذا ، ولم يحظر على باله أن يقول
كلمة تصور طريقة الحديث في ذلك العهد وثبت أن هذه السهولة لا تطوع بها
ألسنهم في حال

نحن والمؤلف في عدم معرفة طرز حديث ذلك العهد على سواء ، وليس بين
أيدينا سوى هذا الشعر الذي يقول الرواة : انه مما تحدث به ربيعة في منتصف
القرن السادس للمسيح ، وليس من أدب البحث أن تقول لهم : هذا لا يشبه
حديث ربيعة في ذلك العهد إلا أن تعرف من طريق آخر كيف كان شعرا ، ربيعة
يتحدثون

حكى المؤلف قصة الحارث بن حنظل مع عمرو بن هند وإثباته معلقته بين
يديه وجاء في خلال القصة أنه اعتمد على قوسه وارجل هذه القصيدة ، ثم قال في
ص ١٧٠ « ويكني أن تقرأ هذه القصيدة ترى أنها ليست مرتجلة ارجحاً وأما
هي قصيدة نظمت وفكر فيها الشاعر تفكيراً طويلاً ، ورتب أجزاءها ترتيباً
دقيقاً » .

انتقاد المؤلف الى هذا النقد يد جرجي زيدان حيث قال في تاريخ آداب
اللغة العربية (١) : « يزعمون أنه قالها ارجحاً ، وذلك بعيد لأنه ذكر فيها عدة
من أيام العرب عبر بعضها بنى تغلب نصرانياً ، وعرض بعضها لعمر بن هند ،
فهى من قبل الملاحم في وصف الوقائع »

ونقد جرجي زيدان هذا الذي اتقنى على أثره المؤلف إنما يبيى على

الرواية التي تقول : انه ارتجىها ارتجالاً ، ولكنك تقرأ القصّة في شرح ابن
الانباري المعلقات فتجد فيها ما هو صريح في أنه لم يرتجها . كما تقول تلك
الرواية - بين يدي عمرو بن هند ارتجالاً ، تقرأ في ذلك الشرح : « وقال الحارث
ابن حازمة ترومه : إني قد قلت خطبة فن قام بها فظفر بحجته وقلج على خصمه ،
فرواها ناساً منهم ، فلما قاموا بين يديه لم يرضهم ، فحين علم أنه لا يقوم بها أحد
مقامه قال لهم : والله اني لا أكره أن آتي الملك فيكلمني من وراء سبعة ستور
ويضخ أترى بالماء اذا انصرفت عنه ، غير أنني لا أرى أحداً يقوم بها مقامى
فأنا محتمل ذلك لكم »

فهذه الرواية تنبئ أن يكون الحارث ارتجى القصيدة بين يدى عمرو بن هند
وليس فيها ما يدل على أن القصيدة مقولة في غير تفكير وأناة

قال المؤلف في ص ١٧٠ : « وليس فيها من مظاهر الارتجال الا شي واحد
هو هذا الاقواء الذي يجده في قوله :

فلنكنا بذلك الناس حتى ملك المنذر بن ماء السماء
فألقاها عليها مرفوعة الى هذا البيت ، ولكن الاقواء كان شيئاً شائعاً حتى
عند الشعراء الاسلاميين الذين لم يكونوا يرتجلون في كل وقت »

لم يمتنع الرواة على هذا البيت من القصيدة ولم يأت في النسخة التي كسب
عليها التبريزي ، ولا النسخة التي كسب عليها ابو عبد الله الزوني وانما هو شي
يرويه الاصمعي عن حرد بن المسمي ، حكى ابن الانباري في شرح المعلقات
عن الاصمعي انه قال « انشدني هذا البيت حرد بن المسمي ، وقال :
لا يضره إقواؤه ، قد أقرى التابعة في قصيدته الدالية ، وعاب عليه أهل المدينة
فلم يغيره »

قال المؤلف في ص ١٧١ : « تقول : ان قصيدة الحارث امتن وارصن من
قصيدة ابن كلثوم . وقد نقلتني في عصر واحد ، إن صح ما يقول الرواة ، فعما
مُسوقتان الى عمرو بن هند ، فأقرأ هذه الايات للحارث وقارن بينها في اللفظ
والمعنى وبين ما قد مضى لك من شعر عمرو » وساق المؤلف من القصيدة ثمانية
آيات أولها :

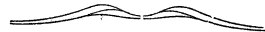
ملك أضرع البرية لا يو جد فيها لما لديه كفا
ثم قال « وانظر الى هذه الايات يميز فيها الشاعر تغلب باغارات كانت
عليهم لم ينتصفا لانفسهم أصحابها » وساق تسعة آيات أولها :

اعطينا جناح كندة أن يف نيم غازهم ومننا الجزاء
ثم قال « فأتى أن بين القصيدتين فرقاً عظيماً في جودة اللفظ وقوة
المتن وشدة الأسر ، على أن هذا لا يثير رأينا في القصيدتين ، فحين نرجع أنهما
مستطلان ، وكل ما في الأمر ان الذين كانوا يتحلون كانوا كالشعراء أنفسهم
يختلفون قوة وضعفاً وشدة ولينا »

الذي يعد الى قصيدتين عما يرمى الى الماهلية ويتحدث في تزويرها شأنه
لا يدخل في بحث سهولة النظم ومثاته الا اذا قرر للشعر الماهلي خطه من هاتين
الحقتين ، ثم يسقط القصيدتين من ناحية مخالفتها للخط الملهود في شعر الجاهليين ،
وقد تقي المؤلف قصيدة عن عمرو بن قيس ، وأخرى عن مهبلى ، وثالثة عن
جليلة ، واستعان على هذا التقي بما في هذه القصائد من سهولة ولين ، وكنا حبنا
ساعتئذ أن ميزة الشعر الماهلي في نظره أن يخرج في رصانة ومثاته ، وعندما انتقل
الى الحديث عن قصيدة الحارث بن حازة وأخذ ينعها بالرصانة والمثابة سبق
قلنا الى أنه سيكشف عنها بأمة ودعها لصاحبها كما سمحت نفسه بأن تركه قصيدتين

« لحا بك قلب » و « هل ما علت » لعلمة ، وما لبثنا أن اقلب على تلك الرصانة والمنة وساقها مساق السهولة واللين ، وقال: الرصين الكثير كالمسبل اللين كلاهما منحول ليس من الجاهلية في شيء !

يعطى ويمنع لا يخلأ ولا كرمأ وإنما خطرات من وسواسه وإذا كانت المنة كاللين لا نحمي الشعر من الرمي بالزور ، فما هو الداعي الى المقابلة بين القصيدتين من هذه الناحية ؟ لا يبقى لهذه المقابلة وجه سوى أن المؤلف يريد أن يريك شاهداً على أنه ينفذ الشعر ويستطيع أن يميز بينه من خشنه



طرفة بن العبد — الملتبس

حكى المؤلف قصة طرفة والمنلس وما جرى لها مع عمرو بن هند ، وأقبل يتحدث عن طرفة ويعيد قول ابن سلام في طرفة وعبيد : إنه لم يبق من شعرها الا قصائد بقدر عشر ، ورجع يذكر ما حل عليه عبارة ابن سلام من انه لا يعرف لعبيد الا بيتاً واحداً ، ثم قال في ص ١٧٤ « فاما طرفة فقد عرف له المعلقة وروى معظمها هكذا :

لحسوة اسلأل ببرة ثمهد وقفت بها أبكى وأبكى الى الغد «
« طلع هذه القصيدة ورد بروايتين : احداها هذه التي اختارها ابن سلام ، وثانيتهما رواية الاصمعي وهي :

لحسوة اسلأل ببرة ثمهد يلوح كباني الوشم في ظاهر اليد
ومن شراح المعلقات من تعرض للروايتين ويتناولها بالشرح واحدة بعد أخرى ، وقد عرفت أن اختلاف الروايات في بعض أبيات القصيدة لا يساعدك على أن تتخذ دليلاً أو شبهة بالدليل على أن نسبة هذا الشعر الجاهلي مزورة ، وقصارى الارتباب أو الانكار أن يس القصيدة في موضع الاختلاف ولا تبعدها الى ما خلا فيه

قال المؤ في ص ١٧٤ « فإنت اذا قرأت شعر طرفة رأيت فيه ما ترى في أكثر هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين ، ولاسيما المفسرين منهم ، من مائة اللفظ وغرابه أحياناً ، حتى لتقرأ الابيات المتصلة فلا تفهم منها شيئاً دون

أن يستعين بالعالمين ، وكان كماله لا يخلو هذا القول أشبه بغير العالمين من هذه
 شعر اليرميين ، ويذكر أن اليرميين يتنبأون في البيوت التي تبيع الانطاكية وأنه
 لا يستثنى من شعرهم الا قصيدة الجبل بن حازم ، ثم قال : وكيف شمر طرفة
 عين شعراء ، ويعبر بجمعهم قويا ، متبها واشتد أسره وأكره من الأعراب فما لم يؤثر
 أصابعه ودن شعره من شعر الجعفرين »

الانطاف التي تألف منها شعر طرفة واردة في كلام غيره من منظوم العرب
 وميثورم ، ووردوها في غير شعر طرفة دليل على أنها مأثومة الاستعمال لذلك
 العهد ، وإذا كانت جروحا عربية وكانت من قبل ما يأخذ به النصفاء أشعارهم
 وخطيبهم ، لم يكن يخوفها في شعر طرفة مستحسنا ، كما أن أخذها في القصيدة مواضع
 متقاربة وهي من الانطاف العربية الصريحة لا يثير في نفس الناظر رغبة وإن لم يكن
 استعمالها في الخطيبات او المنقشات الادبية كثرة استعمال السيف والرمح ، واعلم
 والرجل ، والقبيل ، واللسان ، والبسة والارض ، فما يجيء في شعر طرفة من هذه
 الايات التي يستعين على فهم بعض كلماتها بالعاجم كقوله :

أمرن كالأوجح الاران فصاحبها على لاجب كأنه يظهر برج
 قد كان خطيبها موجبا الى قوم فهموهما لأول ما يسمونهما أكبا ، يفهم الناس
 اليرم قوله :

إذا القوم قلاو من قى خلت أنى عنت فلم أكسل ولم أتجمل
 أولا يتكر مع هذا أن توصف الكلمة في عديم القرابة بحيث لا تكون كثيرة
 الدوران في جوارحهم ، أو بحيث تكون لغة قليلة لم تتداولها الفصحاء من سائر
 القبائل فيقول فيها على كعين من العرب أنفسهم

ولا يتبع به هذا معنى النظر في الاختلاف شجرا للجاهلية حيث يذهب
 بعضهم في شعره الى البيوت القصيدة من الكلمات الكثيرة الدوران في منشأه

الفصحاء ومحاررتهم ، ويذهب آخرون الى أن يدخلوا في نسجه شيئا من هذه
 الكلمات الغريبة قليلا أو كثيرا

لأنظر الى الشعر في صدر الاسلام أوفى عهد الدولة الاموية أو حين اخذت
 اللغة حياة غير حياتها الفطرية ، فإن اختلاف الشراء لهذه الصور في سهولة
 الانطاف وغرتها غنى عن إقامة الشاهد والمثال ، بل لانهب بالقاريه مذهب
 الاسباب فنسوق اليه شواهد من الشعر الجاهلي الذي قال عنه المؤلف : إنه متحل
 اتحالا ، وإنما ننظر في الشعر الجاهلي الذي عقاعته المؤلف ولم يجعل على الناس
 من حرج في أن يضيفوه الى قائله الجاهلي الصريح

قد كلف المؤلف يده في فصل ساف عن قصيدتين للقمعة ورفع من قلبه
 الشك فيها وأنت حين تقرؤها تجد فيها سهولة شعر مهلب وامرأة أخيه جليلة
 وعرو من كلثوم وتجد يقول في البائية :

منعمة ما يستطاع كلامها على بابها من أن تزار رقيب
 اذا غاب عنها البعل لم تقش سره وترضى ايام البعل حين يقوب
 فان تسألوني بالنساء فاني بصير بادواء النساء طيب
 يردن نراء المال حيث علمته وشرخ الشباب عندهن عجب
 ولو كنا نتحدث الى غير ذي أدواق سليمة ونستطيع الاضواء عن الحقيقة
 لمبنا القول كما يرميه المؤلف وقتنا في هذه الايات مع السهولة استغاف
 وتجد في هاتين القصيدتين الايات أو الاشارات المشبعة بالقرابة كقوله في
 الميمية :

سقى مذائب قد زالت عصفها حدورها من آني الماء مطوم
 وقوله :

بطل بالخطل الخطبان ينفسه وما استطف من التوم مخدوم

وقوله :

إذا نزعهم من حاققتها ربع حنت شغابهم في حاققتها كوم

وقوله :

« جاذبة كافن الضحل علكوم »

وقوله في البائية :

« له فوق أصواء الملتان علوب »

فإن كان الجاهلي لا ينظم الشعر سهلاً ففي شعر علقمة ما يفهمه السوقة حين يجري على لسان المزار في قارعة الطريق . وإن كان الجاهلي لا ينظمه غريباً ففي شعر علقمة ما لا يفهمه طالب العلم إلا أن يستعين عليه بمثل لسان العرب أو التماموس . وإن كان الجاهلي لا يأخذ في شعره بالسهولة تارة وبالعقوبة أخرى ففي شعر علقمة السهل اللين وفيه ما لا يفهمه المؤلف إلا أن يستعين عليه بالمعاجم

قال المؤلف في ص ١٧٥ « وانظر في هذه الايات التي يصف بها الناقة :

وانى لامضى الهم عند احضاره بعوجاء مرقال تزوج وتغدي »

وسر ستة آيات بعدها ثم قال : « وهو يقضي على هذا النحو في وصف ناقته فيضطرنا الى ان نفكر فيها قلناه من قبل ان أكثر هذه الاوصاف أقرب الى أن يكون من صنعة العلماء بالناقة منه الى أي شيء آخر »

دعوى أن هذا الشعر من صنع علماء اللغة ليس بالمستحيل الذي يأباه العقل في كل حال ، ولكنه لا يزال في رأينا بعيداً ولا سيما حيث يشده المؤلف برواية أو رأى يجعل نظم طرفة لهذا الشعر شيئاً تكرأ

اللفظ والاسلوب عربي فصيح ، ووصف العرب للناقة والفرس في أشعارهم سنة جارية ، وتفاوت آيات القصيدة في السهولة والعقوبة معروف في كثير من

أشعار الجاهليين والاسلاميين . إذاً لا غرابة في أن تكون هذه الايات الواردة

في وصف الناقة اطرفة بين العبد

قال المؤلف في ص ١٧٦ « ولكن دع وصفه للناقة وأقرأ :

ولست بمجلال الشاعرع مخافة ولكن متى يستزدد القوم أرفد »

وسرد بعده ثمانية آيات من القصيدة ، وأثنى على هذه الايات من ناحية تسجها ، وقال « وامض في قراءة القصيدة فستظهر لك شخصية قوية ومذهب في الحياة واضح جلي : مذهب التأبؤ واللذة بعد اليأس من لا يؤمن بشيء بعد الموت ولا يطلع في الحياة إلا بما تتيح له من نعم يرى من الآثم والمار على ما كان يفهمها عليه هؤلاء الناس :

وما زال تشرابي الخمر ولذتي وبيعي وانفاني طريقي ومتندي »

وتلا بعد هذا البيت ثمانية آيات من القصيدة ، ونفى عن هذه الايات ان تكون مشكلة أو متحلة أو مستعارة ، وأخذ يتحدث عنها في هيئة الطائر فرحا من وقوعه عليها ، وذكر ان فيها شخصية « ظاهرة البداوة واضحة للملحد بينة الحزن واليأس والميل الى الايالة في قصد اعتدال » وأثنى يتحدث عن صاحب هذه الشخصية ووصفه بالصدق في يأسه وحزنه ومياله الى هذه اللذات ثم قال « وانما الذي يعني ان هذا الشعر صحيح لا تكلف فيه ولا احتمال وأن هذا الشعر لا يشبه ما قدما في وصف الناقة ولا يمكن أن يتصل به ، وإن هذا الشعر من الشعر النادر الذي نعره من حين الى حين في تضاعيف هذا الكلام الكثير الذي يضاف الى الجاهليين ، فنحس حين نقرؤه اننا نقرأ شعراً حقاً فيه قوة وحبية وروح »

أخذت المؤلف لوقوعه على هذا الشعر هزة اربساح فاطلق قلبه في وصفه

وتعريفه كأنه مثل الأعلى لما تجرد به القرائح ويدع تنسيته البيان

المعروف في سنة البحث أن الكاتب إذا ادعاه الموضوع إلى التعرض لمثوره أو منظوم وجدته يتناول الحديث عنه من الناحية الملائمة لهذا الموضوع ، وبذلك نفسه عن أن يأتيه من ناحية لا تلاقي مع البحث في سبيل . والمؤلف لا يأخذ بهذه السنن على الرغم من استدارتها ودلائها على رسوخ الكاتب في العلم الذي يبحث فيه

يفتحك هذا المؤلف بالحديث عن الشعر الجاهلي في حياة الباحث المخلص فظن به خيراً وتلقى إليه سمعك وأنت شبيب ، ثم لا يلبث في البحث بضعة أسطر حتى يخرج بك إلى أن يقضي حاجة أخرى ، وما هي إلا طعن في هداية أو تشويه حقيقة أو ارتياح للخروج عن فضيلة

يتحدث المؤلف في هذا الفصل عن شعر طرفة من ناحية نسبة هذا الشعر إليه : حتى وصل إلى أبيات « فما زال تترابني الجور ولنتي » وكان نظام البحث يقضي عليه أن يخوض في هذه الآيات من الجهة المتصلة بإضافتها إلى طرفة ولكنه ينالك أن نبيذ الموضوع وراء ظهره وأقول بمحدثك عن مذهب الهمز والذلة وما في هذا الشعر من شخصية واضحة للخالد وما فيه من إباحة قال عنها : أنها متصدة معتدلة ، وجعل يصف صاحب هذه الشخصية بأنه صادق في ميته إلى هذه الذلات التي يؤثرها ، وأسف إذ لم يتر على مثل هذا الشعر فيها يضاف إلى الجاهليين إلا نادراً ، ولا عجباً بما في هذا الشعر أخذ يشوش عليه المدح على رقه ويقول لك : إنه شعر حق فيه قوة وميعة وروح . ولم يكن أن يتسلل من مقام البحث إلى الحديث عن الهمز والذلة والأخاد فضاح قاتلاً لك وهو في نشوة من هذا الحديث « وليس يعني أن يكون طرفة قاتل هذا الشعر » يقول هذا وهو لم يبق إلا آيات الإنباسية البحث في أن طرفة قال هذا الشعر أو لم يقله

خالط المؤلف قلبه العذار فطرب في حديث الأخاد والإباحة ما شاء ثم قال في ص ٧٧٨ « وإذا غانا أرجح أن في هذه شعراً صنعه عليه الله هو هذا الوصف الذي قلنا بعضه ، وشعر أ صدر عن شاعر جذا هو هذه الآيات وما يشبهها ونولك أن تأتي أن يكون في هذه الآيات نفسها مادم على الشاعر دسا وانتحل في الأخاد ، فاما صاحب القصيدة فيقول الرواة : إنه طرفة . ولست أدري أهو طرفة أم غيره ؟ بل لست أدري أجاهلي هو أم إسلامي ؟ وكل ما أعرفه هو أنه شاعر بدوي ملحد شك »

يخوض في حق الملحد متى كان بدوياً أن يصف لناقة على نحو وصفها في قصيدة « بلقولة المائل » فليس بالبعد أن تكون أبيات الأخاد والإباحة صادرة من القرينة التي وصفت لناقة ، وقد قال الرواة : إن هذا الملحد الذي وصف لناقة يقال له طرفة بن العبد ، وقد رأينا هؤلاء الرواة يتحدثون عن شعره حديث المجد في مجته ، فقالوا : إن الصحيح منه قليل ، وأكروا بعض قصائد طرحت عليه قصدية : « ككاشترى كرهاً » « كأنك تاصح » « وعينك تبدي أن صدرك في جو » « قد بتدوها ونفوها » وقالوا : أنها لا تدخل في مذهبه ولا تقاربه ، « وجوزوا على هذا السبيل في أبيات تضاف إلى هذا الشاعر ، كبيت : أسد بين مال ألم تصلوا وذو الرأي مها يمل يصدق » « قد حقق أنها مصنوعة على طرفة وأما هي لبعض العباديين » « وقالوا على هذه المعلقة نظراً خاصاً فدلوها على موضع اختلاف الروايات وقرئوا بها على مجاز زائد في رواية كبت :

(١) أنشأ ج ١٠٤ ص ١١٠
(٢) كتاب سيبويه ج ١ ص ٣٧٧

جالية وجدنا تردّي كاتبها سفنجة تبرى لازعر أوبد
وروا لنا ما يدل على أن هذه القصيدة كانت معروفة في الجاهلية ومنظورها إليها
بين الأكار والاعجاب ، وهو أن عدة من شعراء الجاهلية عارضوها فما أورا
ينثلا ولا شهبها (١)

فبلغهم في قدشدة طرقه هذا المبلغ يبعدنا عن قبول هذا الذي يزعمه
المؤلف ، ويختلف على أسنة الأدباء أن يقولوا عند انشاد شيء من هذه القصيدة:
قل طرفه بن العبد .

وكان المؤلف زهن بأبيات اللابو والألحاد وملسكه حال جعله يقول عن
صاحب القصيدة : ولست أدري أهر طرفه أم غيره ؟ . وكان متخفى دليله اللغوي
أن يدري أنه غير طرفه ، ولسكن هذا الدليل القوي قد نقضه يقصديتي عاتمة ،
ومناقضة الكاتب للدليل يورده على المسألة أمارة على أنه سمعه من ناحية وأقبل
يحكيه في ناحية أخرى ، ولو تولاه بترجمته وعالمه بفكره لما أدركه نسيانه على
عجل ، وشأن أمثال المؤلف أن يكونوا أبعد الناس عن التسيان

انتقل المؤلف الى الحديث عن شعر التمس وقال في ص ١٧٨ ومن غريب
أمره أن التكلف فيه ظاهر ، ولا سيما في القافية ، فيكني أن تقرأ سينته التي أولها
يا آل بكر الله أمكم طال الثواء وثوب المعجز ملوس
لتحس تكلف القافية . على أن هذه القصيدة مضطربة الرواية فقد يوضع
آخرها في أولها ، وقد يرى مطلبها :

كمن دهن ميه من مستعمل قذف ومن فلاة بها تستودع العيس
تقرأ في كتب الادب الراقية : إن ابا عمرو بن العلاء : يقول لتيت الفرزدق .

(١) اختيار النظم والنثور لابي الفضل احمد بن أبي طاهر

في المربد قفلت يا أبا فراس أحدثت شيئا ؟ فقال خذ ، ثم أنشدني :
كمن دهن ميه من مستعمل قذف ومن فلاة بها تستودع العيس
قفلت سبحان الله ! هذا التمس ؛ فقال : اكتسها ، فاضوال الشعر أحب
الي من زوال الأبل (١)

لا نريد أن نستشهد بهذا على أن القصيدة معدودة من مختار الشعر ، وأنها
مما يرغب اللغاة في أن تكون من نبات أفرانهم ، ولكن شهرة القصيدة في عهد
الفرزدق وأبي عمرو بن العلاء تدل على أن منشأها عربي فصيح ، وإذا كان العربي
الفصيح قد يتكلف القافية فليكن طرفه من هذا القبيل ، ولا يكون تكلف القافية في
هذه القصيدة أمارة على أنها محمولة عليه .

وأما اضطراب الرواية بوضع آخرها في أولها فإن دل على شيء فهو قدم عهد
القصيدة بالنظر الى عهد التدوين

قال المؤلف في ص ١٧٩ « وللتمس قصيدة أخرى ليست أجود ولا أمين
من هذه ، ولها أدنى منها الى الزادة وهي التي مطلعها :

ألم تر أن المرء زهن منية صريع لعاني الطير أوسوف يرمس
فلا تقبلن ضيا مخافة نيتة وموتن بها حرا وجلدك أملس
ويقول فيها :

وما العجز إلا أن يضاموا فيجلسوا »

ساق المؤلف هذا البيت الأخير على الوجه الذي انتقده علماء الادب لانه
أقرب الى ما يري به القصيدة من الزادة

قل أبو هلال : نرواية الجيدة ما رواه أبو عمرو :
وما البأس إلا لاهل نفسي على السرى وما العجز إلا نومة وتشمس

فجعل البأس يأزله العجز ، والسرى يأزله القود ، فأما قوله في الرواية الأولى فالناس الاكذبا ، وما العجز الا كذا فغير جيد^(١)

قال المؤلف ص ١٧٨ « واكر الظن أن كل ما يضاف الى المتل من شعر - أو أكثره على اقل تقدير - مصنوع ، الغرض من صنته تفسير طائفة من الامثال وطائفة من الاخبار حفظت في نفوس الشعب عن ملوك الحيرة وسيرتهم في هؤلاء الاخلاط من العرب وغير العرب الذين كانوا يسكنون السواد ، ولا أستبعد أن يكون شخص المتل نفسه قد اخترع اختراعاً تفسيراً لهذا المتل الذي كان يضرب بصحيفة المتل ، والذي لم يكن الناس يعرفون من أمره شيئاً »

بعض الرواة صنع هذا الشعر ليعبر طائفة من الامثال وطائفة من الاخبار وبعض الرواة وجدوا الناس يضربون المتل بصحيفة المتل وهم لا يعرفون من هذا المتل ، ولا يدرون ماهذه الصحيفة ، فصوروا رجلاً وضعوا عليه اسم المتل وجعلوه من بني ضبيعة وفي عهد عمرو بن هند ، ونظفوا أشعاراً أضفوها إليه ، ولفقوا له قصة مع عمرو بن هند وقرئوه في القصة بطرقة بين المبدع ، واصطنعوا له ولداً اسمه عبد اللذان وقالوا عن هذا الولد انه أدرك الاسلام وكان شاعراً ، ومات في بصري ولا عقب له !^(٢) تصنع طائفة من الرواة جميع هذا لتفسير المتل المضروب بصحيفة المتل !

نظروا فيما يضيفه الرواة الى المتل من أخبار وأشعار ، وأقل ما نستفده من مجموعها أن شاعراً كان في عهد عمرو بن هند يقال له المتل ، وأنه هو صاحب الصحيفة المضروبة بين الناس مثلاً ، وقد نجح في الرية أو الالتحال في شيء من

(١) شرح الخصة في ربي ج ٢ ص ١٠٣

(٢) الخيرة لابن ميمون ولحقه وللقراء لابن قتيبة وإنما اختلفت النسخ في كتابة اسمه واكثرها على انه عبد اللذان

هذه الاخبار المتصلة به ، وأهل العلم أنفسهم يروونها بمتن حفظ ، ونجدها في شرح ابن الانباري للمعاني مصدرته « بل « يقال » و « زعموا » و « فيما يقال » و « فيما يزعمون »

أما الشعر الذي يروونه اليه الرواة من غير أن يرتاب فيه واحد منهم ، ومن غير أن تعرض فيه شبه لغوية أو تاريخية فاختار على ظن أنه للمتلس ، ولا جناح علينا أن نقول عند انشاده قال المتلس أحد شعراء بني ضبيعة

قال المؤلف في ص ١٨٠ ونحن لم نقصد في هذا الكتاب الى أن ندرس الشعراء ولا الى أن نحلل شعرهم وإنما قصدنا الى أن نبدط رأينا في طريقة درس هذا الشعر الجاهلي وهؤلاء الشعراء الجاهليين . وقد بلغنا من ذلك ما كنا نريد »

الطريقة التي سنها المؤلف لدرس الشعر الجاهلي وهؤلاء الشعراء الجاهليين ليست بالتي تضع في شرطها عليك أن تكون ذا ألمعية ، ولا بالتي تدعوك الى الرعية قانون البحث أو نظام الفكر ، وتصارى ما تأخذ عليك في عدائها أن تنظر الى ما في نفسك من حاجة أو عاطفة ثم تتلقى قلقك أن تقول في هذا الشعر وهؤلاء الشعراء ما يقضي هذه الحاجة أو يرضي هذه العاطفة

وان شئت أن تكون مثاباً للمؤلف في سيرته مشاهدة الغراب للغراب فصور في فاتحة بحثك طائفة ستلقى ما تكتسبه ساطعة عليه ، وأخرى بجانبها ستترزق عنه ازرداء ، وسيم الطائفتين أنصار القديم ، ثم اقبض من هذه الامة الكثيرة قبضة ولو صغيرة وأفض عليها بقدر ما يسلك البيان مدحاً واطراء ، وقل لقرء : هؤلاء أنصار الجديد وسيرضون عن هذا الكتاب فلي غيرهم العناء ، ولا تخد في البحث خطوة حتى تحدث القراء عن منهج ديكرت قال أنباء

ما رحلت عامية عن أنصار القديم وما فتئت غامضة عن أنصار الجديد، وبإسـطـرـيـكـةـكـمـاـهـدأ القراء على أنك تستقيم على هذا المنهج ولا تخيد عنه أصعباً وإن وضعت الشمس في بينك والقمير في يارك، ثم اطوي في نفسك أنك ستذهب مغرباً وتدع هذا المنهج يذهب مشرقاً

وأقبل على بعض كتب عربية مثل كتاب الاغانى وكتاب المنيان للجاحظ والنقط منها ما يعينك على قضاء تلك الحاجة أو إرضاء تلك العاطفة، وانصرف منها الى كتب بلقيها بعض المخالفين كالمترات في سبيل هداية القرآن واتزع من كتابها الجافية ما يلائم مسلكك وسقه الى القراء في هيئة من يروي قولاً أو يحكى رأياً، وإن شئت فاصدق به على أنه وليد فكرك وألبه من المجهل على حضرة أكمل الخليفة ثوباً خشناً ولا تبال شعور هذه الامم الاسلامية وإن كان دين دولتها الاسلام

وولّ وجهك شطر ما يكتبه المستشرقون في أدب اللغة وأقبله الى العربية وأخرجه في صورة ما اتبعت فربحتك، وقدم بين يديه أو أثت من وراثته بجمل تتناول على ما حل القدماء، وتباهى بها على أنصار القديم فإن ذلك أبلغ وسيلة الى ابعاد القنود عن جولة يدك وسقوط أمانتك

فإن أنت ضعت هذا كله فقد استقام لك التماس وجئت به مستوفى الشرائط فاحل عليه من النتائج ما صدك اليه الحاجة أو نزعك بك اليه العاطفة، لأنك تكتب لثانته بله، تنطق عليها بالسخط فتضرب إيمانها على شاكلتها طرباً هذه طريقة درس الشعر الجاهلي والشعراء الجاهليين، وقد بلغ المؤلف من ذلك ما كان يريد

ختم المؤلف كتابه بملاحظتين: الأولى أن هذا الدرس الذي قدمه يتبعي

به الى نتيجة الا تكن تاريخية صحيحة فبني فرض يحسن الوقوف عنده والاجتهاد في تحقيقه وقال في ص ١٨٠ شارحاً هذه النتيجة «وهي أن أقدم الشعراء فيها كانت نزعم العرب وفيما كان يزعم الزوالة انما هم بنيون أو ديبون وسواء أكانوا من أرواك أو من هؤلاء، فما يروى من أخبارهم يدل على أن قبائلهم كانت تعيش في نجد والعراق والجزيرة أي في هذه البلاد التي تشمل بالفرس اتصالاً عظاماً أو التي كان يهاجر اليها العرب من عدنان وقحطان على السواء

وإذا فخرج نرجح أن هذه الحركات التي دفعت أهل اليمن من ناحية وأهل الحجاز من ناحية أخرى الى العراق والجزيرة ونجد، في عصور مختلفة ولكنها لا تسكاد تتجاوز القرن الرابع للمسيح، قد أحدثت نهضة عقلية وأدبية، لما كان من اختلاط هذين الجنسيتين العربيتين فيما بينهما ومن اتصالهم بالفرس. ومن هذه النهضة نشأ الشعراء، وقال إذا كنت تريد التحقيق: ظهر الشعر وقوى وأصبح فناً أدبياً. وقد ذهب هذا الشعر ولم يبق منه شيء الا الذكرى، ولكن لم يمسكد يأتي القرن السادس للمسيح حتى تجاوزت هذه النهضة أقطار العراق والجزيرة ونجد، وتغلقت في أعماق البلاد العربية نحو الحجاز فست أهل. ومن هنا ظهر الشعر في مضر ومن اليوم من أهل البلاد العربية اللامالية. فالشعر كما ترى يعني قوى حين اتصلت التحطانية بريعة ولسكان لم نعرفه ولم نصل اليه الا حين تغلقت في البلاد العربية وأخذته مضر عن ربيعة»

تلخص هذه النتيجة في ست جمل: (١) أقدم الشعراء بنيون أو ديبون (٢) قبائل هؤلاء الشعراء كانت تعيش في نجد والعراق والجزيرة (٣) اتصال التحطانية بريعة أحدث نهضة أدبية (٤) هذه النهضة تجاوزت العراق والجزيرة ونجداً وتغلقت نحو الحجاز (٥) الشعر الناتج من اتصال التحطانية بريعة ذهب ولم يبق منه الا الذكرى (٦) الشعر يعني قوى حين اتصلت بالثانية بريعة

أما الجلة الأولى فلا ندرى ما هو الطريق الذي دخلت منه إلى هذه النتيجة؛ والذي نعرفه من هذا الكتاب أن المؤلف لا يرى لأسماء هذه القبائل قيمة وينكر أو يشك في قيمة الانساب التي تصل بين الشعراء وأسماء هذه القبائل، فقد قال فيما سلف «لا نعرف ما ربيعه وما قيس وما نعيم معرفة غلبة صحيحة، أي لانا نذكر أو نشك على أقل تقدير شكافوريا في قيمة هذه الاسماء التي تسمى بها القبائل وفي قيمة الانساب التي تصل بين الشعراء وبين أسماء هذه القبائل ونعتقد أو نرجح أن هذا كله أقرب إلى الاساطير منه إلى العلم اليقيني^(١)» وإذا كان المؤلف لا يعرف ربيعة وينكر أو يشك في قيمة هذا الاسم وفي أنساب من يوزن اليها من الشعراء فكيف يدخل في نتيجة بحثه شيئاً ينكره أو يشك فيه؛ ولعل المؤلف كان على ذكر من هذا الذي تحكيه عنه فاحتاط لنفسه وأضاف هذه النظرية، وهو أن أقدم الشعراء يثبتون أو يهيمون إلى زعم العرب أو الرواة، ولكن هذا الاحتياط لا يبرئه من تبعة إدخال المزعوم في نتيجة يدعي أن اللرس المتقدم قد انتهى به اليها.

وأما الجلة الثانية وهي أن قبائلهم كانت تعيش في نجد والعراق والمجزرة فهو الموافق للرواية، ولا ندرى ما ذا يفعل المؤلف في امرئ القيس فقد رجح أنه وجد حقاً وأنه كان شاعراً مبدعاً، وأن الرواة أن يكون قد نشأ في نجد، وأمرؤ القيس يمني عدة العرب أو الزواة في أقدم الشعراء، وما يروى من أخباره يدل على أن أسرته كانت تعيش في نجد، فما الذي يمنع المؤلف من الاعتراف بأن أسرته من هذه القحطانية التي هاجرت إلى نجد وأصلت ربيعة؟

وأما الجلة الثالثة وهي أن اتصال القحطانية بريعة أحدث نهضة أدبية، فمحتمل غير أن قبوله يتوقف على إثبات أن القحطانية سبقوا ربيعة إلى نظم الشعر

(١) كتاب في الشعر الجاهلي ص ٣١.

وأما الجلة الرابعة وهي أن هذه النهضة تجاوزت نجداً والعراق والمجزرة وتغلغل نحو الحجاز، ففيها شيء، ربيعها شيء، لأن ربيعها شيء، لأن الشعر كان في ربيعة وانتقل إلى قيس ثم تحول إلى نعيم «ولكن من ربيع ليس غير»
وأما الجلة الخامسة وهي أن الشعر الناتج عن النهضة القحطانية الرابية قد ذهب ولم يتبق منه إلا الذكرى، فمردودة على عصبها بأن الرواية المتسلسلة على ألسنة الثقات وغيرهم تنقل علينا منظومات في هذه اللغة الأدبية وتشهد بأن هذه المنظومات مثل من شعر ربيعة في عهد الجاهلية، وما يدعيه المؤلف من أن شعراً ذهب ضائعاً وأن هؤلاء الرواة أجمعوا على باطل، فحديث مطرود من ساحة القبول حتى يأتي صاحبه ولو مثل من هذا الشعر الضائع أو يقيم الشاهد على ضياعه، وما حشره في الفصول الماضية كالاستدلال على هذه الدعوى قد رأيناه كيف ذهب ولم يبق منه شيء غير الذكرى

وأما الجلة السادسة وهي أن الشعر يمني قوي حين انصلت القحطانية بريعة، فلا وجه لجعلها نتيجة ينتهي إليها اللرس المتقدم، فإن المؤلف لم يبحث في الفصول السابقة ولا في هذه الملاحظة أيضاً عن أولية الشعر بحث أهل العلم حيث يوردون مقدمات معلومة أو مظنونة ويصوغون النتيجة بمقدارها.

قال المؤلف في ص ١٨١ «فلما في شعر مضر رأي غير رأينا في شعر الجمن وربيعة، لانا نستطيع أن نقره ونجدد أوليته تقريباً، ولانا نستطيع أن نقبل بعض قديمه دون أن نحول بيننا وبين ذلك عتبة لغوية عنيفة» وقال «إن الشعراء الجاهليين من مضر قد أدركوا الإسلام كله أو أكثرهم فليس غريباً أن يصح من شعرهم شيء كبير»

من يقر هذه الجمل يسبق إلى ظنه أن الشعراء الذين أتى عليهم المؤلف

وحجز عنهم هذا الشعر الذي يعزى إليهم أو قال : لأدوس المياة لعالية في شعرهم ، كلام من رديئة ، ولكنك بحث في شعر عبيد بن الأبرص من بني أسد بنو أسد من مضر ، وبحث في شعر عقبة وهو من بني تميم نجيم من مضر وقال : لأدوس الحبلة الجاهلية في شعر الناضة وزهير ، هذين الشاعرين من قيس ، وقيس من مضر .

وإذا كانت النتيجة انما هي ابتكار شعر اليمن وربوعة وحدها فما باله يبحثي في الفصول السابقة على ابتكار الشعر الجاهلي بالملالين فيقول « إن هذا الشعر الجاهلي لا يمثل اللغة الجاهلية ^(١) » وقل « إن هذا الشعر الذي يسمونه الجاهلي لا يمثل اللغة الجاهلية ولا يمكن أن يكون صحيحاً ^(٢) » ونحن نظن أن المؤلف وأنصاره سيجدون كثيراً من المشقة والعناء في حل هذه المشكلة .
وأما العقبة القوية فقد عرفت ان الذي أقامها هو المستشرق مرغليوث ، ووقف المؤلف في هذه العقبة بحسبها عقيمة وما ربح بصوت بلها نبيغة وما هي بعقيمة ولكن تقليد الغربيين في الآراء الخفيفة عقيمة

انتقل المؤلف الى الملاحظة الثانية فقال « الثانية أن الذين يقرأون هذا الكتاب قد يرغبون من قرأته وفي نفوسهم شيء من الأثر المؤلم لهذا الشك الأدبي الذي تردده في كل مكان من الكتاب . وقد يشعرون محطتين أو مصيبين ، بالنسبة تعتمد المضمون تعديداً وتقصد اليه في غير رفق ولا لين ، وقد يتخوفون عواقب هذا الهدم على الأدب العربي وعلى القرآن الذي يتصل به هذا الأدب خاصة »

لن الذين يقرأون كتابنا هذا قد يرغبون وفي نفوسهم شيء من أثر

الارتياح لهذا النقد الأدبي الذي يصلح به كل مسكن من كتاب في الشعر الجاهلي ، وقد يشعرون مصيبين بأننا تعدد هدم تلك الآراء الحائرة والاثقال الخادعة وتقصد اليه في غير رفق ولا لين . وقد يتخوف شركاء المؤلف عواقب هذا الهدم على دعايتهم الحاسطة عامة وعلى كتب أستاذ الجامعة التي تتصل بهذه الدعاية خاصة

قال المؤلف في ص ١٨٣ « فابؤلاً نقول : إن هذا الشك لاخر منه ولا بأس به ، لا لأن الشك مصدر اليقين ليس غير ، بل لأنه قد آن للأدب العربي وعلموه أن تقوم على أساس متين ، وخير للأدب العربي أن يزال منه في غير رفق ولا لين ما لا يستطيع الحياة ولا يصلح لها أن يبقى مثقلاً بهذا الشك التي تضر أكثر مما تنفع ، وتعرف عن الحركة أكثر مما يمكن منها »

الشعر الذي يضاف الى الجاهليين ثلاثة أنواع : (احدها) ما يختلف الزوارة في نسبته الى قائل ولم يلمح في لفظه أو معناه ما يخدش هذه النسبة المجمع عليها ، فهذا صالح لأن يشهد به في اللغة ولأن يؤخذ به في استطلاع حياة الجاهلية حيث يمكن في مثل هذا بمراتب الفنون قوية أو ضعيفة . (ثانياً) ما يخالف في نسبته الى قائله بعض الرواة المعتد بخلافهم ويذهب الى أنه منحول ، وهذا إن جاء من طريق عربي مطبوع بقى سالماً للاستشهاد به في اللغة من غير خلاف ، ولكنه يقتصر عن أن يريك من حياة الجاهلية أثراً واضحاً ، فإن لم يلق هذا المنحول من عربي فصيح (وهو النوع الثالث) لم يعتد به في اللغة أو حياة الجاهلية وانما يروى لما فيه من حكمة أو بلاغة

ولعل المؤلف لا يبدى هذا السبيل الذي يدير عليه اهل العلم في الشعر الجاهلي فنزعه به قلبه هذه النزعة الشائنة وأراد ان يجعل لشكبه قيمة وبضعة موضع الأساس الذي يستقيم عليه علوم الادب العربي

قال المؤلف في ص ١٨٢ « ولسنا نخشى على هذا القرآن من هذا النوع من هذا الشك والهدم بأساً ، فحين نخاف أشد الخلاف أولئك الذين يعتقدون ان القرآن في حاجة الى الشعر الجاهلي لتصح عريته وثبت أفساطه . نخافهم في ذلك أشد الخلاف لأن أحداً لا ينكر عريته النبي فيها نعرف ، ولأن أحداً لم ينكر أن العرب قد فهموا القرآن حين سمعوه تلى عليهم آياته . وإذا لم ينكر أحد أن النبي عربي وإذا لم ينكر أحد أن العرب قد فهموا القرآن حين سمعوه فأني خوف على عريته القرآن من أن يبطل هذا الشعر الجاهلي وهذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين »

لا يخظر على بال أحد أن نفي الشعر الجاهلي من الارض يس القرآن بسوء فان العلماء الذين قاموا على تفسير مفرداته قد رجعوا في بيانها الى شعر أو نثر سمعوه من العرب بالخص ، وسماه عليهم . أكان هذا الشعر أو النثر صدر من الاسلاميين أم كان مضافاً الى الجاهليين بحق أو بغير حق . وهذا حال ما يتمسكون به في قواعد النحو ، فان هذه القواعد لن تزال ثابتة ولو قامت الآيات النبيلة على أن هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين كله أنشئه بعد ظهور الاسلام

والمؤلف لم يدرس اللغة وأصولها وأدبها بصيرة صافية وفكرة متبينة ، فنسب أن الشك في الشعر الجاهلي يسري الى الشك في معاني القرآن وقواعد النحو والبيان ، فثبت يده الى ما كتبه المستشرق مغرولت وأفرغ ما يستطيع من التشكيك في هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين وجري في خياله أنه بلغ من الكيد للقرآن والعريبة الفصحى ما كان ينبغي ، فلبسه الغرور وجعل يداجي أهل القرآن ويقول كالتخلف من فزعهم : فأني خوف على عريته القرآن من أن يبطل هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين . وقد لوحنا فيما سبق الى

المواضع التي يحق لمفسر القرآن أو الحديث أن يأخذ في تحقيقها بشواهد من كلام العرب الأصحيح

قال المؤلف في ص ١٨٣ « وليس بين أنصار القديم انفسهم من يستطيع أن ينازع في ان المسلمين قد احتاطوا أشد الاحتياط في رواية القرآن وكتابته ودرسه وتفسيره حتى أصبح اصدق نص عربي قديم يمكن الاعتماد عليه في تدوين اللغة العربية وفيها »

القرآن محفوظ في الصدور منذ عهد النبوة وليس من أنصار القديم ولا من أنصار المجدريد ايضاً من يستطيع أن ينازع في ان المسلمين قد احتاطوا في جمعه وكتابته وتفسيره ، وليس في العارفين بقنون التفسير من ينازع في ان من معاني حروفه أو وجوه تأويله ما يلقى بالمفسر ان يقيم عليه الشاهد من كلام العرب ، لانه انزل لسان عربي مبين ، فهم لا يقصدون باقامة الشاهد تصحيح عريته القرآن فان عريته حكم مسقط ، وانما يقيمون الشاهد لتقرير المعنى أو تصحيح وجه الاعراب الذي يتأرونه في التأويل

قال المؤلف في ص ١٨٣ « وهم لم يحفلوا برواية الشعر ولم يحتاطوا فيها بل انصرفوا عنها طامعين أو كارهين ، ولم يراجعوها الا بعد فترة من الدهر وبعد ان عبث النسيان والزمان بما كان قد حفظ من شعر العرب في غير كتابة ولا تدوين » العرب شفت بنظم الشعر وروايته ، ولم يكن لديهم من العلوم ما يشغل قرايحهم عن نظمه ولا أذهانهم عن حفظه الا حين طلع عليهم الاسلام فأقبل أقوام منهم على التفقه في الدين وحفظ القرآن ورواية الحديث . ثم ان الامة العربية تبيأت لان تبسط شعاع هذه الهداية في مشارق الارض ومغاربها قدحقوا

ولا قوة لهم الا ايمان ثلاثاً في قلوبهم والاحكامه كثيرة لهم السبيل ايضاً ذهبوا
فتحروا البلاد وجعلوا الايام تلك كرامة أو طائفة من بدائع الاصلاح ما لم تنمض
به الدنيا في عهد اليونان أو الرومان .

نحن نعلم هذا كله ، ومن الغلط أو المغالطة أن نعد هذه النهضة الخطيرة
ماحة للشعر الجاهلي من السنتهم ، نازعة له من قلوبهم ، وانما شأنها أن تخفف
من عنايتهم به وتعرف هؤلاء المجاهدين في كثير من الارتفاعات عن انشاده
وروايته ، ومن البديهي أن الأمة لم تكن لتلك الهدى كلها مجاهدة ، بل كان فيها
الاعمى والاعرج والمريض والمرأة والمعدون من الاعراب ، ولا يستطيع المؤلف
ان يقيم الشاهد على أن هذه الاصناف من الناس انصرفت عن الشعر جملة ، بل
لا يستطيع ان يقيم الشاهد على أن أولئك المجاهدين انصرفوا عنه الانصراف
الذي يحول المؤلف ان يقول : ان هذا الشعر الجاهلي ليس من الجاهلية في شيء . ولو

شئنا ان نرجع الى هذه السكت القديمة التي نعتي بشؤون الادب لوجدنا فيها آثاراً
تقول : ان زعيم أولئك المجاهدين عمر بن الخطاب كان أعلم الناس بالشعر ، ولا يكد
يعرض له أمر الا أنشد فيه بيت شعر . ونحبه هذه الآثار بأنا نشهد فيه بقصيدة
عبدة بن الطيب الطويلة التي على اللام ، وقصيدة ابي قيس بن الاسلم التي على
العين ، وشعر زهير ، وكان يتلى بعض آيات هذا الشعر الجاهلي بالتمجيد أو
الاصحاب ، وجاءت الرواية بان هذا المجاهد العظيم قال وهو على المنبر « أما
الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهلكم قن فيه تفسير كتابكم »^(١) . وهذا
سبيل واسع ولسنا في حاجة أن نذهب فيه الى أبعد من هذه الغاية التي انتهينا اليها .

قال المؤلف في ص ١٨٣ أما نحن فمطمئنون الى مذهبنا مقتنعون بأن الشعر
الجاهلي أو كثرة هذا الشعر الجاهلي لا تمثل شيئاً ولا تدل على شيء . الا ما قدمنا

(١) اللواتح لابي اسحاق الطائفي ج ٢ ص ٤ طبع تونس

من العبث والكذب والانتحال ، وان الوجه - اذا لم يكن بد من الاستدلال
بعض على نص - انما هو الاستدلال بخصوص القرآن على عربية هذا الشعر
لا بهذا الشعر على عربية القرآن »

فلم المؤلف مناخه بهذه الحكمة التي تنكر الشعر الجاهلي ، وليست هذه
الحكمة إلا سالة تلك الشبه الكثيرة الضخبة والتلاطم ، وهي على ما ينبغي
به الناس من صفاته وتخاذل لم تنشط قريحة المؤلف لان تستنبط مثلها ، وانما كان
يتبعها من هنا وهناك كما يمنع بعض ذوي الذاكرة الفعيلة من أنصار القديم ،
وأقوى هذه الشبه دالة - كما يقول المؤلف - ذلك الذي يسميه الدليل الفني
القوي ، وهو انما دب اليه على حين غفلة من الناس وسامه مقال ذكرته مجلة
الجمعية الاسبوعية للمستشرق مرغلوث

لا يعني أن يكون المؤلف أنفاد على ذلك المثال أو ان خاطره وقع على ما وقع عليه
خاطره هذا المستشرق كما يقع الخافز على الخافز ، فان النظرية في نفسها ساطعة
وشبهها كما رأيت خائفة ، والبحث الفني القوي الذي ينتهي ، باختلاف اللغة
العديانية واللغة الفصحائية وينتهي باختلاف لغات القبائل العدنانية في نفسها ،
يكفي في سقوطه فرض أن تشأ بين هذه اللغات المختلفة لغة يأخذها الشعراء
والخطباء ألسنتهم ، وقيام هذه اللغة الادبية بين ذوي لغات تتفرع عن أصل
واحد ويرتبط اقرباً بما يصلح لحوار وتبادل المرافق والتقارب والعمادات والآداب ،
يكاد يكون فرضه ضربة لازب ولا سيما حيث انتهات الروايات الموثوقة بها من
كل جانب وفتحت افواهها شاهدة : أنه كان أمراً واقعاً ، ومن آثار شهادتها هذه
القصاصات التي تروى اشراء كندة وديدة وقيس ونجم . وقد بسطنا مناقشة هذا
الدليل الفني في الفصول الماضية ، على أن المؤلف قد نقض شرطه بل نقض
أساسه من قبل أن تناقشه ، فتقبل قصيدتين لعلامة ، وعلامة من نجم ، وقال :

إن أكثر هذا الشعر الذي يضاف لامريء القيس محمول عليه ، ومنه أن الأقل من هذا الشعر الذي يضاف إلى امرئ القيس البني من نسج قريحته ، وليس فيها يضاف إلى علقمة أو امرئ القيس إلا ما هو مصوغ في هذه اللغة الأدبية .
وأما ما تحدث به المؤلف بعد هذا الدليل الذي هو في ظنه « أنبش حجة » فحتمه ما لا يدل على شيء ولا يثبت شيئاً ، ومنه ما لا يدل على أكثر من أن في هذا الشعر الجاهلي ما هو مختلف اختلافًا ، وإن تجده له على استحالة هذا الشعر كله أو كثرته المطلقة من دليل أو ما فيه رابعة دليل .

يريد المؤلف أن يلقي في نفوس تلك الطائفة القليلة أنه الداهية الذي يدل من الإسلام حتى يرضى ، وما عليه إلا أن يقول كما قال في هذه الصحفة : إنه يؤمن بعروة القرآن ويجعل نصوصه مقبولة الشهادة على هذا الشعر الجاهلي . يقول هذا وقد خادعت نفسه إذ خيلت له أن هذه الامم الإسلامية تبلغ من السفاجة ومن رؤيتها له بالمكان الأرفع أن تظهر فرجاً رضاه عن القرآن وتواضعه إلى أن يعتد بنصوصه ويقبل شهادتها على أشعار الجاهلية الأولى .

إننا نامة بحث ونظر : نذهب مع العلم كل مذهب ، ولا نقف لخرقة الفكر في طريق ، وإنما نحن بشر ، والبشر تأتي قلوبهم الآن ترددي أقلاما ثبت في غير علم وتحاور في غير صدق ، وإنما نحن بشر ، والبشر تأتي قلوبهم الآن ترددي أقلاما ثبت في غير علم ، على أعين السكاكيت الفائرة في شريعة محكمة أو عتيقة قديمة « فذري ومن يكذب بهذا الحديث سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وأولي لم إن كيدي متين »

تم

« الكتاب الأول »

- ١ خطبة الكتاب
- ٣ نقض الفصل الأول « تمهيد »
- ٢٤ نقض الفصل الثاني « منهج البحث » وقد سقط عنوان هذا الفصل من الصحيفة المشار إليها موضعه سطر ١٧
- ٣٧ نقض الفصل الثالث « مرآة الحياة الجاهلية في القرآن لاني الشعر الجاهلي »
- ٦٦ نقض الفصل الرابع « الشعر الجاهلي والاقعة » x
- ٩٦ نقض الفصل الخامس « الشعر الجاهلي والهجيات »
- « الكتاب الثاني »
- « أسباب استحالة الشعر »
- ١٢٧ نقض الفصل الأول « ليس الاحتمال مقصوراً على العرب »
- ١٣٨ نقض الفصل الثاني « السياسة واستحالة الشعر »
- ١٨٦ نقض الفصل الثالث « الدين واستحالة الشعر »
- ٢٢٧ نقض الفصل الرابع « القصص واستحالة الشعر »
- ٢٤٧ نقض الفصل الخامس « الشعراء واستحالة الشعر »
- ٢٦٤ نقض الفصل السادس « الرواة واستحالة الشعر »
- « الكتاب الثالث »
- « الشعر والشعراء »
- ٢٨٥ نقض الفصل الأول « قصص وتاريخ »
- ٢٩٥ نقض الفصل الثاني « امرؤ القيس - عبيد - علقمة »
- ٣٢٤ نقض الفصل الثالث « عمرو بن قنينة - مهبل - جلبة »
- ٣٣١ نقض الفصل الرابع « عمرو بن كلثوم - الحارث بن حذافة »
- ٣٤١ نقض الفصل الخامس « طرفة بن العبد - المتنفس »